اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۱ء

مدیر:

ڈاکٹر عبدالرب

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۱ء)
مدیر	:	عبدالرب
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۷۱ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۱۸
سائز	:	۱۴٫۵×۲۴٫۵س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۱۲ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۱ء | شمارہ: ۲

اقبال ریویو

مجلہ' اقبال اکادمی' پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی، مثلاً اسلامیات، مذہب، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، ادب، فن، آثاریات، وغیرہ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

پاکستان	بیرونی ممالک
۱۵/- روپیہ	۵ ڈالر یا ۱٫۷۵ پونڈ

قیمت فی شمارہ

۴/- روپیہ	۱٫۵۰ ڈالر یا ۰٫۵۰ پونڈ

مضامین برائے اشاعت

مدیر منتظم، "اقبال ریویو" ۳۳-۲/ڈی، بلاک نمبر ۶، پی-ای-سی-ایچ-سوسائٹی، کراچی-۲۹ کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی ذمہ دار نہ ہوگی۔

ناشر و طابع: ڈاکٹر عبد الرب، مدیر منتظم و ناظم اقبال اکادمی، پاکستان، کراچی

مطبع: المحمد پرنٹنگ اینڈ سٹیشنریز
۲-ڈی-۳۳، بلاک نمبر ۶، پی - ای - سی - ایچ - سوسائٹی، کراچی-۲۹

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی، پاکستان

جلد ۱۲ — جولائی ۱۹۷۱ء جمادی الاول ۱۳۹۱ھ — شمارہ ۲

مندرجات

معاونین

سخاوت مرزا :	عالم و محقق، کراچی
بشیر احمد ڈار :	سابق ناظم ، اقبال اکادمی، کراچی
ڈاکٹر محمد ریاض :	پروفیسر ، سنٹرل گورنمنٹ کالج برائے طلباء، اسلام آباد
اعجاز الحق قدوسی :	عالم و محقق، کراچی
سید یوسف بخاری :	عالم و محقق، کراچی

غالب اور اقبال میں مسائل امکان نظیر و امتناع نظیر کا علمی پس منظر

سخاوت مرزا

وسط تیرھویں صدی ھجری میں شاہ عبدالقادر کے دو شاگردوں کے مابین مسئلہ' قدرت پر جو اسلامی الٰہیات کا ایک قدیم موضوع ہے ' نئے سرے سے علمی نزاع شروع ھوا ۔ شاہ صاحب کے یہ دو شاگرد مولانا حیدر بخش اور مولانا اسماعیل شہید تھے۔ مولانا حیدر بخش ٹونکی نے امکان نظیر پر ایک رسالہ تصنیف فرمایا، جس کے رد میں مولانا اسماعیل شہید نے امتناع النظیر کے نام سے فارسی زبان میں ایک رسالہ لکھا ۔ یہ دونوں رسالے شائع ھوچکے ھیں ۔ اس کے ساتھ ھی مولانا اسماعیل شہید نے اپنی ایک کتاب تقویت الایمان تصنیف فرمائی تھی ، جس میں مختلف مسائل رد بدعات وغیرہ کے علاوہ مسئلہ امکان نظیر کا بھی ایک مسئلہ چھیڑ دیا تھا، جس کا مطلب یہ تھا کہ آنحضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے لاکھوں اشخاص خاتم النبین حق تعالیٰ پیدا کر سکتا ہے ؟ اس مسئلہ پر قیامت کا سا شور برپا ھوا ۔ اس کے بعد جید علماء مثلاً علامہ فضل حق خیر آبادی متوفی ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء، مولانا صدرالدین دھلوی آزردہ متوفی ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء، علامہ سید برکات احمد ٹونکی ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء نے نہایت مدلل رسائل اسماعیل شہید کی تردید میں تدوین فرمائے ۔ جو کمیاب بلکہ نادر الوجود ھیں ھم نے ان نایاب رسائل کا ترجمہ کیا ۔ تاکہ یہ مسئلہ منظرعام پر آ جائے ۔

مؤلف تذکرہ علماء ھند نے مولوی اسماعیل شہید کی دیانت اور بلندی فکر کی بڑی داد دی ہے اور ان کی سہم جہاد اور رد بدعات کو انقلاب آفرین قرار دیا مگر مسئلہ امکان نظیر اور امکان کذب باری تعالیٰ وغیرہ کے مباحث نے ان علماء کے دلوں کو سخت مجروح کیا کیوں کہ اس سے ان کے نزدیک حضرت رسول کریم صلعم کی شخصیت اور علو مرتبت پر سخت دھکا پہنچتا تھا ۔ حالانکہ حضرت رسول کریم صلعم کی خاتمیت پر نص قطعی موجود ہے۔ سب سے پہلے علامہ فضل حق خیر آبادی ابن علامہ فضل امام جن کو علماء نے اس طرح مخاطب فرمایا ہے ۔ ''شیخ العلماء فخر المتکلمین و حکماء العالم استاد المطلق'' اسماعیل شہید کے مقابلہ کے لئے میدان میں آئے اور ایک زبردست اور مدلل تقریر تقویت الایمان کے مباحث پر فرمائی جس کی اشاعت اس عنوان سے ھوئی :- ''تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی بر عبارات تقویت الایمان'' اس تقریر کا

جواب مولوی اسماعیل شہید نے اپنے رسالہ 'یک روزی' میں دیا ۔ گویا یہ جواب مولوی اسماعیل نے فی البدیہہ ایک ہی روز میں لکھا تھا ۔ اس طرح دو رسالے ہوئے ۔

تیسرا رسالہ 'امتناع نظیر' علامہ مفتی صدر الدین آزردہ کا تھا جو منتہی المقال کے نام سے کتب خانہ انجمن ترقی اردو میں بھی محفوظ ہے ۔

چوتھا رسالہ علامہ برکات احمد ٹونکی تلمیذ علامہ عبدالحق خیر آبادی امام الفضلا و المحققین کا ہے جو نہایت مدلل اور نسبتاً طویل ہے ۔

پانچواں ایک منظوم رسالہ مرزا اسد اللہ خان غالب دہلوی کا ہے جو حسب ایماء مولانا فضل حق خیر آبادی لکھا گیا تھا ، بہرحال مندرجہ بالا چار رسائل نادر و نایاب ہیں اور زیور طبع سے جہاں تک ہمارا خیال ہے آراستہ نہیں ہوئے ، البتہ مرزا غالب دہلوی کا رسالہ امتناع النظیر بعنوان ''مثنوی ششم' بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت پرتو انداز نور الانوار حضرت الوہیت است'' مولانا غلام رسول مہر نے غالب کے دیگر رسائل کے ساتھ شائع کر دیا ہے ۔

مسئلہ امتناع نظیر اور امکان نظیر کو اقبال نے جاوید نامہ میں اٹھایا ہے ۔ متذکرہ بالا ترجموں کا منشاء زیادہ تر یہ ہے کہ اقبال نے جو مفہوم بیان کیا ہے اس کا فکری پس منظر سمجھا جائے ۔ جاوید نامہ میں اس مقام پر فوری حوالہ غالب کی مثنوی کا ہے جو درج ذیل ہے ۔

مثنوی غالب

بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت
پرتو نورالانوار حضرت الوہیت است

درد دل در نظم گفتن نیست بحث
مستکہ رندم، شیوہ من نیست بحث

من سبکروحم گرانجاں نیستم
صد نشان پید است، پنہاں نیستم

ویں کہ میگوئی توانا کرد گار
چوں محمد دیگرے آرد بکار

با خداوند دو گیتی آفرین
ممتنع نبود ظہورے ایں چنیں

نغز گفتی، نغز تر باید شنفت
آنکہ پنداری کہ ہست اندر نہفت

گرچہ فخر دودہ' آدم بود
ہم بقدر خاتمیت کم بود

صورت آرایش عالم نگر
یک مہ و یک مہر و یک خاتم نگر

ایں کہ میگوئیم جوابے بیش نیست
مہر و مہ زاں جلوہ تابے بیش نیست

آنکہ مہر و ماہ و اختر آفرید
میتواند مہر دیگر آفرید

حق دو مہر از سوی خاور آورد
کور باد آں، کو نہ باور آورد

مسئلہ نظیر

قدرت حق بیش ازیں هم بوده است
هرچه اندیشی کم از کم بوده است

لیک در لیک عالم از روئے یقین
خود نمی گنجد دو ختم المرسلین

یک جہاں تا هست یک خاتم بس است
قدرت حق را نه یک عالم بس است

خواهد از هر ذره آرد عالمے
هم بود هر عالمے را خاتمے

هر کجا هنگامهٔ عالم بود
رحمة للعالمینے هم بود

کثرت ابداع عالم خوب تر؟
یا به یک عالم دو خاتم خوب تر

در یکے عالم دو تا خاتم مجوی
صد هزاران عالم و خاتم بگوی

غالب این اندیشه نپزیرم همے
فرده هم بر خویش می گیرم همے

اے که ختم المرسلینش خوانده ای
دانم از روئے یقینش خوانده ای

این الف لامے که استغراق راست
حکم ناطق معنی اطلاق راست

منشاء ایجاد هر عالم یکے است
گر دو صد عالم بود خاتم یکے است

خود همی گوئی که نورش اول ست
از همه عالم ظهورش اول ست

اولیت را بود شانے تمام
کی بهر فردے پزیرد انقسام ؟

جوهر کل برنتابد تثنیه
در محمد ره نیابد تثنیه

تا نه ورزی اندر امکان ریو و رنگ
حیز امکان بود بر مثل تنگ

میم امکان اندر احمد منزویست
چون زامکان بگذری دانی که چیست

صانع عالم چنین کرد اختیار
کش بعالم مثل نبود زینهار

این نه عجزست، اختیار ست اے فقیه
خواجه بے همتا بود لاریب فیه

هر کرا با سایه نپسندد خدا
همچو اونی نقش کے بندد خدا؟

هم گهر مهر منیرش چون بود،
سایه چون نبود ، نظیرش چون بود؟

منفرد اندر کمال ذاتی است
لا جرم مثلش محال ذاتی است

زین عقیدت بر نگردم والسلام
نامه را در می نوردم والسلام

جاوید نامه

(ص ۱۴۵ تا ۱۵۰)

زنده رود

اے ترا دادند درد جستجوئے
معنئی یک شعرخود بامن بگوئے

" قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے ناله نشان جگرسوخته چیست ؟ "

غالب

نالہ کو خیزد از سوز جگر هر کجا تاثیر او دیدم دگر!
قمری از تاثیر او واسوخته بلبل از وے رنگہا اندوخته!
اندر و مرگے بآغوش حیات یک نفس اینجا حیات آنجا ممات!
آنچناں رنگے که ارژنگی ازوست آنچناں رنگے که بیرنگی ازوست
تو ندانی ایں مقام رنگ و بوست قسمت هر دل بقدر هائے و هوست!

با برنگ آ، یا به بے رنگی گذر
تا نشانے گیری از سوز جگر!

زنده رود

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضاست
هر جہاں را اولیا و انبیاست؟

غالب

نیک بنگر اندریں بود و نبود پے به پے آید جہانہا در وجود!
'هر کجا هنگامه عالم بود رحمة للعالمینے هم بود'!

زنده رود

فاش تر گو زانکه فهمم نارساست

غالب

ایں سخن را فاش تر گفتن خطاست!

زنده رود

گفتگوئے اهل دل بے حاصل است؟

غالب

نکته را برلب رسیدن مشکل است!

زنده رود

تو سراپا آتش از سوز طلب! بر سخن غالب نیائی اے عجب!

غالب

خلق و تقدیر و هدایت ابتداست رحمة للعالمینی انتہاست!

زنده رود

من ندیدم چہره معنی هنوز
آتشے داری اگر مارا بسوز!

غالب

اے چو من بینندهٔ اسرار شعر این سخن افزون تراست از تار شعر
شاعران بزم سخن آراستند این کلیمان بے یدبیضا ستند
آنچه تو از من بخواهی کافری است کافری کو ماورائے شاعری است!

حلاج

هر کجا بینی جهان رنگ و بو — آن که از خاکش بروید آرزو
یا ز نور مصطفیٰ او را بہا ست — یا هنوز اندر تلاش مصطفیٰ است

زندہ رود

از تو پرسم گرچه پرسیدن خطاست — سر آن جوهر که نامش مصطفیٰ است!
آدمے یا جوهرے اندر وجود — آنکه آید گاہے گاہے در وجود ؟

حلاج

پیش او گیتی جبین فرسوده است — خویش را خود عبده' فرموده است!
عبده' از فهم تو بالا تر است — زانکه اوهم آدم و هم جوهر است
جوهر او نے عرب نے اعجم است — آدم است و هم ز آدم اقدم است
عبده' صورت گر تقدیر ها — اندر و ویرانه ها تعمیر ها!
عبده' هم جانفزا هم جانستان — عبده' هم شیشه هم سنگ گران!
عبد دیگر عبده' چیزے دیگر — ما سراپا انتظار او منتظر!
عبده' دهر است و دهر از عبده' است — ما همه رنگیم اوبے رنگ و بو ست!
عبده' با ابتدا بے انتہاست — عبده' را صبح و شام ما کجاست!
کس ز سر عبده' آگاہ نیست — عبده' جز سر الاالله نیست!
لا اله تیغ و دم او عبده' — فاش تر خواهی بگو هو عبده'
عبده' چند و چگون کائنات — عبده' راز درون کائنات!
مدعا پیدا نگردد و زین دو بیت — تا نه بینی از مقام 'مارمیت'

بگزر از گفت و شنود اے زندہ رود
غرق شو اندر وجود اے زندہ رود

رسالہ (۱) — تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی
بر عبارت تقویہ' الایمان

امتناع نظیر:

مولانا فضل حق خیرآبادی نے تقویت الایمان مصنفہ مولانا اسماعیل شہید کے جواب میں ایک رسالہ تحریر فرمایا تھا، تقویت الایمان کے فصل ثالث میں مولانا اسماعیل نے "تحریر فی رد الاشراک" کے ذکر میں بیان شفاعت کے بعد یہ لکھا تھا کہ "اوس شاهنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک کن سے چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی، جن اور فرشتے، جبرائیل اور محمدصلی اللہ علیہ وسلم کے برابر کے پیدا کر ڈالے"

یعنی اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ ایک آن میں ایک امر کن سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند کروڑ انسان عدم سے وجود میں لاسکتا ہے جو جمہور مسلمانوں کے عقاید کے خلاف ہے کیونکہ حضرت محمد صلعم کا مثل ممتنع الوجود ہے، اور وہ چیز جو ممتنع ہو وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی

مقتدر نہیں ہے، اسلئے میں منطقی طرز پر اصول صغریٰ کے لحاظ سے یہ کہتا
ہوں کہ اگر اونکا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو وہ لامحالہ نبی ہی ہوگا، اسلئے کہ
غیر نبی، نبی کے مماثل نہیں ہوتا، آنحضرت صلعم کی طرح کسی کا نبی ہونا
ممکن نہیں، کیونکہ آپ خاتم الانبیاء ہیں، اور مرتبہ خاتمیت کے یہی معنی ہیں
کہ وجود کا مثل ہونا محال ہو، کیونکہ وہ انسانی کمالات کا انتہائی مرتبہ
نبوت ہے، جو ایک کامل و مکمل مرتبہ ہے، یہ مرتبہ جبتک کہ اس میں خواص
ثلاثہ کے مراتب زیادہ قوی نہیں اور جس سے قوی تر ہونے کے امکان کا تصور
ہی نہ ہوسکتا ہو، اس کے سوا کوئی اور اعلیٰ مرتبہ ممکن ہی نہیں، نیز ایسا
مرتبہ جو ان مراتب وجود امکانی میں اوس سے بالاتر ہو وہ مرتبہ خاتم الانبیاء ہے
اور ایسا مرتبہ جو مراتب وجود امکانی سے بالاتر نہ ہو وہ خاتم الانبیاء کے
وجود کا مرتبہ نہیں، جب نبوت اس مرتبہ کو پہنچ جائے تو وہ ختم ہو جاتی ہے،
معلول اول کا مرتبہ ابتداً میں، اور خاتم الانبیاء کا مرتبہ عودی (عود کرنے) سلسلہ
میں، باہم متوازی بھی ہوتے ہیں، اور نزولی و صعودی قوس اوس مقام پر سر بسر
نظرانداز ہو جاتے ہیں، اور وجود کا دائرہ اسی پر ختم ہو جاتا ہے،نیز جس طرح کہ
اس سلسلہ کی ابتداً میں پہلے سلسلہ کے درمیان واجبیت متصور نہیں ہوتی، اس لئے
یہ لازم ہے کہ سلسلہ عودی(تکرار) میں بھی سلسلہ کے یعنی تسلسل کے آخر
اور واجب الوجود کے درمیان کوئی مرتبہ متصور نہیں ہوتا، حتیٰ کہ
کوئی وجود اوس سے وجود پذیر ہو کر پھر اوسی میں لوٹ جائے، اور مبدأ و معاد
دونوں واجب الوجود ہو جائیں۔ ایک آخری بات میں یہ کہتا ہوں کہ اگر
خاتم الانبیاً کا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو یہ ضروری ہے کہ اوسکا وقوع میں آنا
لازمی طور پر محال نہو، کیونکہ ممکن کے وقوع میں آنے سے اوس کا محال ہونا
ظاہر نہیں ہوتا، اور ایسی صورت میں یہاں خاتم النبیین کے مثل کا پیدا ہونا
آیت کریمہ ''ماکان محمد اباً احد من رجالکم ولکن رسول اللہ و خاتم النبیین'' کی
جو دلیل ناطق ہے تکذیب ہو جاتی ہے جو وجود مثل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے
ممتنع ہونے کے متعلق صاف اور صریح دلیل ہے ورنہ خدائے تعالیٰ پر کذب
کی تہمت لازم آتی ہے اور یہ محال ہے، جو یقیناً ایک نقص ہے، اور حق
سبحانہ تعالیٰ پر نقص کا الزام مہمل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آیت مذکور
اون آیات وعید کی طرح جو شرائط معلومہ کی طرح مشروط ہیں دوسری آیتوں
اور احادیث کی مماثل ہیں، نہیں ہے۔ کہ اونکو مشروط ہونیکی قوت دیکر
کذب کے محال ہونے (استحالہ) کے لزوم کو دفع کر دیا جائے، لیکن اوسکی
دلیل کبھی یہ ہے کہ قدرت تو فعل کی صحت اور اس کے ترک کر دینے سے
متعلق ہے جس طرح کہ محقق دوانی نے شرح عقائد عضدیہ میں بیان کیا ہے،
یا وہ کوئی ایسی صفت ہے جو ارادہ کے ساتھ تطبیق کرنے میں موثر ہو، جس کا
ذکر شرح مواقف اور شرح تجرید الجدید میں موجود ہے، اس لئے ضروری ہے
کہ ایسی صفت بھی فاعل کے تعلق کی وجہ سے صحت پر مبنی ہو، اوس

لئے کہ قادر تو وہی ہے جو فعل اور ترک فعل کی حیثیت سے صحیح اترے، اور اوس پر قدرت رکھتا ہو اور فاعل کی طرف فعل کی نسبت اس وجہ سے ہے کہ فعل سے فی نفسہ اوس کی صحت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور قدرت نے اوس کو قائم نہ رکھا اور صحت نہ کی تو اوس کی قلب حقیقت کا امکان ہے، مگر یہاں اوس کو ممکن نے اپنے فاعل کی نسبت کو ثابت کر دیا ہے، اس لئے قدرت کا ظہور اوس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ ممکن اور جملہ ممکنات اس معاملہ میں برابر نہ ہوں، کیونکہ قدرت رکھنا تو حق تبارک و تعالیٰ کی ذات کا اقتضاء ہے اور مقدوریت کی صحت کے امکان پر موقوف ہے، اور ذات کی نسبت تمام ممکنات کے ساتھ یکساں ہے، جب یہ متحقق ہو چکا اور اوسکی قدرت کا بعض پر نیز کل پر ثابت ہو تو کیا کل ممکنات کے متعلق ایسا امکان مشترک متصور ہو گا؟ لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کو قدرت اوس چیز پر ہے جو ممتنع کا امکان رکھتی ہو۔ اور واجب تعالیٰ اوس پر قادر نہ ہو، صفت عجز اگرچہ قدرت کی ضد ہے مگر اس چیز سے اوس پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عاجز ہے، کیونکہ ممتنع کی ایجاد پر قدرت نہ رکھنا عجز میں داخل نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ممتنع میں تو وجود کی قابلیت ہی نہیں ہوتی۔ آیت کریمہ "ان اللہ علی کل شئی قدیر" "واللہ خلق کل شئی" کی تفسیر میں مفسرین نے بالاتفاق یہی کہا ہے کہ "کل شئی" سے مراد کل ممکن ہیں یعنی ایسی تمام چیزیں ہیں جو ممکن الوجود ہیں۔ یعنی وجود پذیر ہونے کی ان میں استعداد ہو۔ کیونکہ جو چیز محال ہو وہ بالاتفاق کوئی شئے ہی نہیں ہے، ولا قدرت علی الواجب والمستحیل " (فی البیضاوی)، القدرۃ ھو التمکن من ایجاد الشئی"۔ اور صاحب کشاف نے جو اکابرین معتزلہ سے ہے، آیت "ان اللہ علی کل شئی قدیر" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ " المشروط فی حق القادر ان لایکون الفعل مستحیلاً" (یعنی قادر مطلق کے لئے یہ خبر مشروط ہے کہ اوس کا فعل محال نہو) "فالمستحیل فی نفسہ عند ذکر القادر علی الاشیا کلہا، فکانہ قیل علیٰ کل شئی مستقیم قدیر و نظیرہ فلان امر علی الناس ای علیٰ من وراہ، منہم ولم یدخل فیہم نفسہ و ان کان من جملۃ الناس"۔ (ترجمہ: اس کی ذات میں یہ امر مشکل ہے، جب تمام اشیا پر اس کی قدرت کا ذکر ہو جیسا کہ کہا جائے کہ وہ تمام اشیا پر قائم اور قادر ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ فلاں نے لوگوں کو حکم دیا، یعنی ان کو جو حکم دینے والے کے علاوہ ہیں۔ ان لوگوں میں یہ شخص داخل نہیں ہوتا چاہے وہ ان ہی کے درمیان ہو)

یہ عبارت اس بات کی صاف و صریح دلیل ہے کہ معتزلہ بھی واجب تعالیٰ کی کسی ممتنع چیز پر قدرت نہ ہونے کے قائل ہیں، لہذا ثابت یہ ہوا محمد صلعم کے وجود کا نظیر ممتنعات سے ہے، اور اللہ تعالیٰ "رحمۃ للعالمین"

کے جیسا ایک بھی پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے ، یعنی باوجود قدرت کے اس فعل کو ترک کرنا ہی بہتر سمجھتا ہے ، باوجود اس کے کہ وہ ہزاروں مثل آن واحد میں وجود میں لا سکتا ہے ۔ فضلاً ان یوجد الاف آلاف مثلہ فی آن واحد ۔ غرض جو کچھ کہا گیا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ تم یہ کہو کہ دلیل صغریٰ کے لحاظ سے جس سے مراد امتناع اور وہ بھی امتناع ذاتی ہے ، ''فلا تسلم الصغریٰ'' یعنی دلیل صغریٰ قابل تسلیم نہیں ہے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ممتنع بالذات نہیں ہے، البتہ اوسکا امتناع اس وجہ سے ہے کہ آپ کی ختم رسالت پر حق سبحانہ کا اظہار ثابت ہے، اور حق سبحانہ کے اس بیان کو جھوٹ کہنا محال اور ممتنع بالغیر ہے ، اور غیر کا امتناع امکان ذاتی کا منافی نہیں ہے، اور اگر امتناع سے مراد امتناع بالغیر ہے تو پھر قاعدہ صغریٰ مسلم ہے، لیکن کبریٰ کے متعلق میں یہ دلیل پیش کرتا ہوں کہ اس موقع پر ممتنع کے کیا معنی ہیں، اگر اوس مقام میں بھی ممتنع بالغیر مقصود ہے تو پھر یہ ایک حد اوسط ہے البتہ اس کی تکرار ہو گی، لیکن کبریٰ کس طرح ممنوع ہوگا، جو قابل تسلیم نہیں، کیونکہ ہر وہ چیز جس کا وجود ممتنع ہو وہ بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی قدرت میں نہوگا، اور جس صورت میں بلحاظ کبریٰ ممتنع بالغیر سے مراد ممتنع بالذات ہو تو اوس وقت کبریٰ کی صحت میں شک نہیں ہے، لیکن یہاں حد اوسط کی تکرار نہیں ہوئی، اس لئے اوس کا اندراج لازم نہوا ، غرض یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مثل کا ہونا جو لازماً محال ہے ۔ اور امتناع بالغیر کی وجہ سے ہے نہ کہ امکان ذاتی کے سبب سے ۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ جواب ہمارے مقصد کے خلاف نہیں ہو سکتا ۔ کیونکہ ممکن بالذات کی طرح جس کا عدم وقوع نص قرآنی سے ثابت ہوگیا ہے اوس طریقہ سے اوس کا وقوع میں آنا قدرت سے تعلق رکھتا ہے اور ارادہ کا تعلق بھی جس سے مراد دو مقدور میں سے ایک کے ہونیکی تخصیص ہے ، اوسکا وجود میں آنا ہے ، اور خلق کا تعلق جس سے مراد کسی چیز کا عدم سے خارج میں لانا ہے وہ وجود کی فعلیت سے متعلق ہے اس وجہ سے قدرت و ارادت کے تعلق کے مساوی ہے ، اور وہ گویا ممتنع بالذات کی ایجاد اور تخلیق ہے ، خلاصہ یہ کہ ایسا ممکن جس کے عدم وقوع کی خبر خود حق سبحانہ تعالیٰ نے دی ہو اوسکا وقوع بھی ممتنع بالذات کی طرح غیر مقدور ہے ۔ ہم نے یہ فرض کر لیا کہ امتناع بالغیر بھی ممکن پر قدرت ہونے کا منافی نہیں ہے ، اور کثیر افراد بھی اوس ذات مظہر تجلیات افضل المرسلین کے مماثل نفس امکانی ذاتی اور عقلی تصور کی حیثیت سے ہیں ، ممکن ذاتی اور خارجی کے قطع نظر اور اوس قادر ذوالجلال کی قدرت کے لحاظ سے اوسکو وجود پذیر کرنے کے مانع ہو سکتے ہیں، پھر حق سبحانہ تعالیٰ قدرت کے اظہار میں ایسے امور ممکنہ جو محتاط تصور کیے گئے ہیں کیونکہ عقل اونکے وجود کے وقوع میں

آنے کے لیے محض بلحاظ امکان ذاتی (من حیث ھو) جیسی کہ اونکی حیثیت ہے ، جائز نہیں رکھتی تو یہ محض عوام کو جو جانوروں کے مانند ھیں پریشان کرنا ھی نہیں بلکہ ان لوگوں کے عقاید کی توھین کرنا ہے ۔ کیونکہ عام لوگ اس مطلب کو جو رسالہ تقویت الایمان کی عبارت سے نکلتا ہے ھرگز نہیں سمجھ سکتے ، سوائے اون خاص اشخاص کے جو امکان ذاتی ، امتناع بالغیر اور مرتبہ ماھیت کو جس طرح کہ وہ ہے ، اور جس طرح کہ وہ اوس میں جزوی طور پر مضمر ہے ، واقفیت رکھتے ھوں ، اور اوس مطلب کا کہ صاحب رسالہ کا اوس سے کیا مقصود ہے جو رسالہ مذکورہ کے متن میں تحریر ہے کھوج لگا سکینگے ۔ عوام کے طبقہ سے وہ لوگ اسکی اصل وحقیقت کوجسکو مصنف مذکور نے اصول دین کا سب سے بڑا مسئلہ قرار دیا ہے یاد کرلینگے اور اوسکے مطلب کو اپنے خالی ذھنوں میں منتقل کرلینگے ، سوائے اسکے کہ افراد انبیاء علیہ السلام کے وجود غیرمتناھی کو ذات محمد صلی اللہ علیہ و سلم کی ذات کے مماثل دوسرے افراد انسانی کی طرح وجود پذیر جان لینگے اسکے سوا کسی اور ھدایت کی اونکو توقع نہیں ھوسکتی۔ ایسی صورت میں عام اشخاص میں سے ھر شخص کو یہ فہمایش کرنا کہ لا الہ الااللہ محمد الرسول اللہ کے کذب کا اعتقاد بھی تصدیق کے ساتھ ساتھ رکھیں تو اس میں کونسا نقصان اور کونسی مضرت ہے ، خاتمئین کی خصوصیت کے قطع نظر اس قضیہ میں بھی بلاشک و شبہ سچ اور جھوٹ کا احتمال ہے اور یہ بڑی حیرت کا مقام ہے کہ ادب ، گستاخی اور مطلق العنانی کے اشاروں کے قطع نظر بھی جو اوس برگزیدہ کائنات کی جناب میں اس مثال کی تمثیل سے لازم آتی ہے ، منکرین نبوت کے جسم کے رونگٹے بھی یہ سن کر کھڑے ھو جاتے ھیں ، اور عام لوگوں کی تفہیم کے لئے اس رسالہ کو آسان اردو عبارت میں تالیف کرنیکا مقصد یہی معلوم ھوتا ہے کہ ایک ایسی مثال سے جو اس مضمون میں اللہ تعالیٰ کی عام قدرت کے متعلق عام طور پر شامل ہے ، سوائے امکان وجود کے جو لوگوں میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند ھو بیان کی جائے اور کوئی دوسری بات نہیں ، اللہم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ و ارناالباطل باطلاً وارزقنا اجتنابہ ، فقط تمت ۔

یہ ہے وہ تقریر جو مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی نے جس کے ذریعہ تقویت الایمان کے مضامین کی تردید فرمائی تھی ۔

رسالہ یک روزی
جواب اعتراضات مولوی فضل حق صاحب
منجانب مولوی اسماعیل شہید

مضمون مرقومہ مولوی فضل حق سے یہ معلوم ھوتا ہے کہ معترض کا مقصد رسالہ تقویت الایمان کے مضامین سے متعلق تین باتوں پر اعتراض کرنا ہے ،

یہ غلط فہمی اس لئے پیدا ہوئی کہ فکر کو ساکت اور جامد سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ متحرک ہے اور اپنی داخلی لامحدودیت کو بتدریج ظاہر کرتی جاتی ہے ۔ یہ اس تخم کی مانند ہے جو شروع ہی سے اپنے اندر پورے درخت کی وحدت کو سموئے ہوئے ہوتا ہے ۔ اس ذرے میں ایک پورا کل پوشیدہ ہے اور اسی کل کو قرآن کریم میں لوح محفوظ کہا گیا ہے ، جس میں تمام عالم موجود ہے اور جن کا اظہار بتدریج ہو رہا ہے ۔ اقبال بتاتے ہیں کہ ہم اس کائنات کی جزوی حقیقتوں پر غور کرتے کرتے ہی لامحدود کا تصور کرنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور اسی لئے قرآن میں بار بار مظاہر فطرت کے مشاہدے اور ان کے متعلق غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے ۔

فکر اور وجدان کے اس باہمی تعلق کو اقبال نے نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن نے غور و فکر کے ساتھ فطرت کے مشاہدے کی تلقین کی تو اس لئے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی ایک نشانی عالم فطرت ہے ۔ وہ قرآن کریم کی اس حقیقت پسندانہ روش کی طرف توجہ دلاتے ہیں جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت انہوں نے جدید سائنس کی بنیاد ڈالی ۔ قرآن نے انسان کی عمل پسندانہ یعنی Empirical روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا ۔ قرآن مجید کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی قوائے فطرت پر قابو حاصل کرنے کا ایک ممکن ذریعہ ہے ۔ آخر میں اقبال اس امر کی تشریح کرتے ہیں کہ خصوصاً موجودہ سائنسی دور میں انسانوں کو مذہب کی کس قدر ضرورت ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے اس کا علاج نہ تو عہد وسطیٰ کی صوفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنیت اور لادینی اشتراکیت سے ۔ اس وقت دنیا کو حیات نو کی ضرورت ہے ۔ اگر عصر حاضر کا انسان وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت ۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان اور یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں اپنی اقدار اعلیٰ کو محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا ۔

فکر و ذکر اور عقل و عشق کے امتزاج کی یہی قرآنی تعلیم ہے جس کو اقبال نوع انسان کی نجات کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور جس کو انہوں نے نہایت دل نشین اور وجد آفرین انداز میں اپنے منظوم کلام میں جابجا پیش کیا ہے ۔ ایسی عقل کو جو عشق سے بہرہ ور ہو وہ ''حکمت کلیمی'' کے لقب سے موسوم کرتے ہیں اور اس کا موازنہ ''حکمت فرعونی'' سے کرتے ہیں جو آج کل مغرب پر مسلط ہے اور یہ ساری تباہی پھیلا رہی ہے ۔ ایک طرف تو حکمت کلیمی ہے جو سمجھتی ہے کہ :-

''ہرچہ می بینی ز انوار حق است   حکمت اشیا ز اسرار حق است
ہر کہ آیات خدا بیند حر است   اصل ایں حکمت ز حکم 'انظر' است (۱)
معنیٔ جبریل و قرآن است او   فطرۃ اللہ را نگہبان است او'' (۲)

اور دوسری طرف حکمت فرعونی جس کی تاثیر ہی جدا ہے :-

''حکمتے از بند دیں آزادۂ   از مقام شوق دور افتادۂ (۳)
می شود در علم و فن صاحب نظر   از وجود خود نگردد باخبر (۴)
علم از و رسوا ست اندر شہر و دشت   جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
عقل اندر حکم دل یزدانی است   چوں ز دل آزاد شد شیطانی است'' (۵)

اقبال کو یقین ہے کہ ایسی ہی عقل جو ادب خوردۂ دل ہو اور جس کی بنیاد کتاب و حکمت دونوں پر رکھی گئی ہو - یہی آدم کو گمراہی سے نجات دلا سکتی اور صحیح راستہ دکھا سکتی ہے - اور وہی انسان جس کی سرشت میں ایمان اور عقل کا مناسب امتزاج ہو ایک ایسی نئی دنیا تعمیر کرسکتا ہے جو اس کی تحقیقی قوتوں کے لئے سازگار ہو :-

---

۱- پس چہ باید کرد ، طبع ششم ، ۱۹۶۶ ، صفحہ ۵۷ -
۲- ایضاً ، صفحہ ۱۲ -
۳- ایضاً ، صفحہ ۱۹ -
۴- ایضاً ، صفحہ ۱۲ -
۵- ایضاً ، صفحے ۵۷ - ۵۸ -

"برگ و ساز، کتاب و حکمت است — این دو قوت اعتبار ملت است
آن فتوحات جہان ذوق و شوق — این فتوحات جہان تحت و فوق
ہر دو انعام خدائے لایزال — مومنان را آن جمال است این جلال(۱)
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہم بر شود — نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ"(۲)

۱- مسافر، طبع ششم، ۱۹۶۶، صفحہ ۳۰ -
۲- جاوید نامہ، صفحہ ۷۱ -

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روز ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کی جگہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ جب جبریل ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جرم کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالم بے کاخ و کو کسقدر خاموش ہے اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی نہی سے اچانک تموج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت کا سماں پیدا ہو گیا۔ مانی نے اس واقع کو اپنی تمثیل کی زبان میں یوں بیان کیا ہے کہ عالم نور پر سکون اور خاموش تھا۔ لیکن جب عالم ظلمت نے عالم نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالم ظلمت سے اپنا دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی۔ یعنی اس کائنات ارض کا آغاز صحیح معنوں میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے۔

گل ما از شرر بیگانہ بودے   تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے(۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی، اس میں نہ آرزو کی خلش ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد از سرنو کوشش کی تجدید۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے۔ خدا انسان کے بدن میں روح پھونکتا ہے، لیکن اس کی تمام پرسوز زندگی کا دارومدار مجھ پر ہے۔ خدا سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

۱۔ پیام مشرق، صفحہ ۲۰۔

پیکر انجم ز تو گردش انجم ز من جاں بجہاں اندرم ، زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی شور بجاں من دہم تو بہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رہبرم(۱)

آدم کے مستقبل کے لئے ابلیس کا انکار ضروری تھا ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ اگر ابلیس انکار نہ کرتا تو اسے مستقل وصل حاصل ہوتا ۔ وہ ملحدوں کا سردار ہے لیکن وہ خدا کے وجود کا منکر نہیں ، اس نے انکار اس لئے کیا کہ آدم زندگی میں سرخرو تبھی ہو سکتا ہے اگر اس کے لئے میدان کارزار گرم کر دیا جائے اور اس لئے ابلیس نے آدم کی خاطر خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا اسطرح وصل کی بجائے فراق اور وہ بھی ابد کا فراق اختیار کیا ۔ آدم کو اغوا کرتے ہوئے اس نے یہی بات اسے سمجھائی :

تو نہ شناسی ہنوز ، شوق بمیرد ز وصل چیست حیات دوام ! سوختن ناتمام(۲)

اسی بنا پر اقبال نے جاوید نامہ میں ابلیس کے لئے ''خواجۂ اہل فراق'' کا لقب استعمال کیا ہے یعنی ان تمام لوگوں کا سردار جن کا مسلک زندگی وصل کی بجائے فراق ہے جو بالفاظ مجدد الف ثانی طریق گستن کو طریقۂ پیوستن سے بہتر سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ اس کے متعلق کہتے ہیں :

فطرتش بیگانۂ ذوق وصال زہد او ترک جمال لایزال
تا گسستن از جمال آساں نبود کار پیش افگند از ترک سجود(۳)

اسکی فطرت وصال سے نا آشنا ہے اور اسکا سلوک جذب سے عاری اور جمال لایزال سے متمتع رہنا اور وصل کی لذت سے بہرہ ور لیکن اس کا ذوق فراق اس بات کا متقاضی ہوا کہ وہ انکار کرکے ایک نئی زندگی کا آغاز کر سکے جو اس کے لئے زیادہ سازگار ہو ۔ چنانچہ آدم کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

در گذشتم از سجود اے بے خبر ساز کردم ارغنون خیر و شر
من بلے در پردۂ لا گفتہ ام گفتۂ من خوشتر از نا گفتہ ام

۱۔ ایضاً ، صفحہ ۹۸ ۔
۲۔ ایضاً ، صفحہ ۹۹ ۔
۳۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۷ ۔

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روز ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کی جگہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا ؟ جب جبریل ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جرم کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالم بے کاخ و کو کسقدر خاموش ہے اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی نہی سے اچانک تموج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت کا سماں پیدا ہو گیا۔ مانی نے اس واقعہ کو اپنی تمثیل کی زبان میں یوں بیان کیا ہے کہ عالم نور پر سکون اور خاموش تھا۔ لیکن جب عالم ظلمت نے عالم نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالم ظلمت سے اپنا دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی۔ یعنی اس کائنات ارض کا آغاز صحیح معنوں میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے۔

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے   گل ما از شرر بیگانہ بودے(۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی، اس میں نہ آرزو کی خلش ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد از سرنو کوشش کی تجدید۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے۔ خدا انسان کے بدن میں روح پھونکتا ہے، لیکن اس کی تمام پرسوز زندگی کا دارومدار مجھ پر ہے۔ خدا سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

۱- پیام مشرق، صفحہ ۲۰۔

دراں پاک میخانۂ بے خروش | چہ گنجائش شورش نامی و نوش
سیہ مستئ ابر و باراں کجا | خزاں چوں نباشد بہاراں کجا(۱)

جہاں شور و غوغا نہیں ، جہاں خزاں نہیں وہاں نہ چین کا مزہ ہو سکتا ہے اور نہ موسم بہار کی لذت سے آشنائی پیدا ہو سکتی ہے ۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس دنیا میں ابلیس نہیں ، وہ دنیا آدم کے رہنے کے لائق نہیں ۔ چنانچہ اقبال نے پیام مشرق کی نظم ''بہشت'' کے آخری شعر میں اسکو واضح طور پر بیان کر دیا ہے ۔

مزی اندر جہان کور ذوقے | کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابلیس کا وجود ناگزیر ہے تو آدم و ابلیس کا باہمی رشتہ کیا ہونا چاہیئے ؟ یہ رشتہ تعاون کی بجائے تصادم کا ہونا چاہیئے ۔ ابلیس آدم کو نصیحت کرتا ہے :

در جہاں با ہمت مردانہ زی | غمگسار من ! زمن بیگانہ زی(۲)

اس دنیا میں ہمت مردانہ سے کام لے اور مجھ سے بیگانوں کی طرح سلوک کر ۔ لیکن محض منفی رویے کے بجائے جو اس شعر سے ٹپکتا ہے دوسری جگہ شاہ ہمدان مثبت رویے پر زور دیتے ہیں ۔

بزم با دیو است آدم را وبال | رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اہرمن باید زدن | تو ہمہ تیغ آں ہمہ سنگ فن

ابلیس سے بزم آرائی انسانی زندگی کے لئے مصیبت ہے ، آدم کی فلاح و بہتری ابلیس سے مسلسل تصادم میں ہے ۔ اپنے آپ کو تلوار سمجھو اور ابلیس کو پتھر جس سے رگڑ کر تلوار تیز ہوتی ہے ۔ جتنی تیزی پیدا ہوگی اتنا ہی تصادم میں لذت ہوگی اور دونوں جہانوں میں سرخ روئی کا امکان پیدا ہوگا ۔

۱۔ کلیات غالب ، صفحہ ۱٦۳ ۔
۲۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۹ ۔

ہمارے ہاں صوفیا نے آدم و ابلیس کی اس ازلی آویزش کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے ۔ عبدالکریم الجیلی نے ''انسان کامل'' میں خدا کی دو گونہ صفات کا ذکر کیا ہے ۔ مثلاً وہ غفار بھی ہے اور قہار بھی ، القابض بھی اور الباسط بھی ، المعز اور المذل ، الضار اور النافع ، الہادی اور المضل وغیرہ وغیرہ ۔ خدا نے اپنی ذات سے نفس محمد ﷺ کی تخلیق کی ۔ ایک طرف ملائکہ نور ہیں جن سے صفات جمال ، روشنی اور ہدایت کی تجلی ہوتی ہے اور دوسری طرف انبوہ شیاطین ہے جو خدا کی صفات جلال ، ظلمت اور مضل کی تجلی کا مرکز ہے (اردو ترجمہ صفحہ ۲۴۰) ۔ یہ نظریہ ایک طرح خیر و شر کی دوئی کی تشریح کے لئے پیش کیا گیا اور بہ حقیقت ہے کہ شر کی تخلیق اسی ہستی کی مرہون منت ہے جو منبع خیر محض ہے کیونکہ خیر کا دارومدار کلی طور پر شر پر ہی ہے ۔ زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں :

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست گفتا مئے کہ تلخ تر او نکو تر است
گفتم کہ شر بفطرت خامش نہادہ اند گفتا کہ خیر او نشناسی ہمیں شر است (۱)

میں نے کسی سمجھ دار انسان سے سوال پوچھا کہ زندگی کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ وہ ایک شراب ہے جو جتنی زیادہ ترش اور تلخ ہو اتنی ہی اچھی ہوتی ہے ۔ میں نے کہا کہ زندگی کچھ عجیب شے ہے جسکی فطرت میں شر پنہاں ہے ۔ ایسی حالت میں کیا کیا جائے؟ اس جہاں دیدہ بزرگ نے جواب دیا کہ شر اور خیر دونوں ملے جلے پائے جاتے ہیں ۔ اگر خیر کی تلاش ہے تو شر سے دامن بچانا ممکن نہیں بلکہ اسی شر میں ہی خیر پنہاں ہے ، صرف تمہاری ہمت کی ضرورت ہے ۔

اسی حقیقت کا اظہار شاہ ہمدان نے اسی قطعہ کے پہلے شعر میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : (۲)

بندۂ کز خویشتن دارد خبر آفریند منفعت را از ضرر

---

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۱۲۵ ۔
۲ ۔ جاوید نامہ صفحہ ۱۸۶ ۔

وہ انسان جو اپنے سود و زیان سے واقف ہے وہ شر سے خیر اور نقصان سے فائدہ حاصل کرتا ہے ۔ گویا دوسرے لفظوں میں شر کی نفی نہیں کی گئی بلکہ اسے ذریعۂ خیر بیان کیا گیا ہے ۔

اسی حقیقت کو اقبال نے پیام مشرق کی ایک نظم ''شوپن ہار و نیشا'' میں بیان کیا ہے ۔ (۱) ایک جانور اڑتا ہوا جا رہا تھا کہ پھول کا کانٹا اسکو چبھ گیا ۔ اس تکلیف کے احساس نے اسے بری طرح پریشان کیا ۔ زندگی کے اس پہلو پر اس نے شدت سے واویلا کیا ۔ اسے کائنات میں سوائے تکلیف اور رنج کے اور کچھ نظر نہ آیا ۔ خون بیگناہ لالے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ دنیا کی تمام بنیاد کجی پر رکھی گئی ہے اور ہر صبح شام پر ختم ہوتی ہے ۔ وہ کون سی خوشی ہے جسکا انجام حسرت ناک غم اور ناکامی پر نہیں ہوتا ۔ پاس ہی ھد ھد بیٹھا تھا ۔ اس نے جب یہ واویلا اور آہ و فغاں سنی تو فوراً اٹھا اور چونچ سے وہ کانٹا جانور کے جسم سے نکال دیا اور پھر اسے نصیحت کی کہ نقصان اور تکلیف کو خندہ پیشانی سے برداشت کرنا چاہئے اور اسی نقصان کو اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرنا چاہئے ۔ جب پھول کا سینہ چیرا جاتا ہے تو اس سے زرناب یعنی خالص سونا حاصل ہوتا ہے ۔ اگر صحیح خوشی حاصل کرنی ہے تو کانٹوں سے مانوس ہونا ناگزیر ہے ، درد ہی سے درمان یعنی علاج حاصل کرنا چاہئے ۔

درمان ز درد ساز اگر خستہ تن شوی   خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

گوتم بدھ اور شوپن ھاور دونوں نے اس دنیا میں تکلیف اور مصیبت کے وجود کو حقیقت سے زیادہ قابل اعتنا سمجھا اور اسی بنا پر اپنا دین تعمیر کیا جو اس دنیا کی مکمل نفی پر مبنی ہے ۔ اسلام کے نزدیک یہ دنیا واقعی تکلیف اور مصیبت کا گھر ہے ، قابل فنا اور تغیر پذیر ہے لیکن اس کے باوجود یہ دنیا آدم کے لئے دارالامتحان ہے جس کا وجود اس کے ارتقا کے لئے ضروری ہے ۔ عقلی طور پر تو شوپن ھاور کا یہ نقطہ نگاہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں

---

۱ - پیام مشرق ، صفحے ۲۳۴ - ۲۳۵ -

راحت کے مقابلے پر تکالیف کا پلڑا بھاری ہے ۔ لیکن دنیا کی زندگی کا جواز محض رحمت و زحمت کے مقداری پیمانے پر منحصر نہیں ۔ اس کا جواز انسان کی ان اخلاق اور روحانی کوششوں پر منحصر ہے جو انسانوں کی فلاح کے لئے اور معاشرے کی اصلاح کے لئے اس سے سرزد ہوتی ہیں ۔ قرآن مجید میں آتا ہے کہ ''کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ جنت میں بے مشقت داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان قدیم لوگوں کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا ۔ کہ جب ان کے مخالفین کے باعث ایسی تنگی اور سختی واقع ہوئی اور ان کو یہاں تک پریشان کیا گیا کہ پیغمبر اور ان کے ہمراہی پکار اٹھے کہ اللہ کی مدد کب آئے گی ۔'' (۱) اس طرح زندگی اور یہ دنیا سب با معنی ہو جاتے ہیں اور خیر اور شر کی آمیزش باعث رحمت ہو جاتی ہے ۔ اگر شر کی مقدار ہیچ ہے تو اس کے مقابلے میں انسان کی کارکردگی بھی معمولی ہوتی ہے اور اس کی شخصیت بھی زیادہ بار آور نہیں ہوتی ، اس سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے وہ بھی ''بے لذت و سرد'' ہوتا ہے چونکہ اس کا ابلیس آتشیں ہونے کی بجائے خاکی نہاد ہوتا ہے ۔ (۲) ۔ اسی لئے انسان جب دنیا کے امتحان کے بعد ذات خداوندی کے حضور کھڑا ہوتا ہے تو عذر پیش کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ خیر تک پہنچنے کے لئے شر کے سمندر سے گزرنا ناگزیر ہے ۔

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم — جز بکمند نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم این بت سنگیں گداز — بستن زنار او بود مرا ناگزیر (۳)

قیامت کے دن آدم اپنے گناہوں کا عذر پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ابلیس کا فسوں اس لئے چلتا ہے کہ اس کے بغیر تسخیر کائنات ممکن نہیں ۔ اس نقطہ نگاہ کو اقبال نے جاوید نامہ میں بھی بیان کیا ہے :

چوں بروید آدم از مشت گلے — با دلے بآرزوے در دلے
لذت عصیاں چشیدن کار اوست — غیر خود چیزے ندیدن کار اوست

۱ - قرآن ، ۲ : ۲۱۴ ۔
۲ - اقبال ، ارمغان حجاز ، طبع ہشتم ، صفحہ ۱۸۲ ۔
۳ - پیام مشرق ، صفحہ ۱۰۱ ۔

زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست | تا خودی ناید بدست آید شکست(۱)

آدم پیدا ہوتا ہے تو اس کے دل میں آرزو اور تمنا کا دریا موجزن ہوتا ہے اور یہی شے اسے عصیان اور بے راہ روی کی طرف لے جاتی ہے اور جب تک عصیان نہ ہو اسکی خودی مضبوط و مستحکم نہیں ہوتی ۔ گویا خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو معلوم ہوتے ہیں اور ان کا مقصد ایک ہی دکھائی دیتا ہے اور وہ دونوں ایک ہی دائرے میں کارفرما ہیں ۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے (۲) میں فرماتے ہیں کہ ''خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ ہیں''۔ اگرچہ منطقی طور پر ہمیں اکثر دفعہ ایک کل کو اس کے اجزا میں تقسیم کر کے دیکھنا پڑتا ہے لیکن اگر کل کا بہ حیثیت کل مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ کئی متضاد و مختلف کیفیات کا مجموعہ ہے ۔

مولانا روم نے اس خیر و شر ، زشت و نکو اور لطف و قہر کی یکجائی کا ذکر کیا ہے ۔ دفتر دوم (۲۶۸۰ و ما بعد) میں فرماتے ہیں :

قہر و لطف جفت باشد همدگر | زاد ازیں ہر دو جہانے خیر و شر
گرچہ ایں دو مختلف خیر و شر اند | لیک ایں ہر دو بیک کار اندرند

یعنی قہر و لطف دونوں اکٹھے پائے جاتے ہیں اور اس طرح خیر و شر کا معرکہ شروع ہوتا ہے ۔ لیکن مختلف و متضاد ہونے کے باوجود ان کا کام ایک ہی ہے، دونوں اسی کام میں رواں ہیں ۔ لیکن ان تمام تمثیلات کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ یہ مسئلہ بہت نازک ہے ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ پھول اور کانٹے ایک ہی پودے سے نکلتے ہیں اور اس کے باوجود ان میں کشمکش جاری ہے ۔ آخر کیوں

چوں گل از خار است و خار از گل چرا | ہر دو در جنگند و اندر ماجرا(۳)

اور اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اقبال کہتے ہیں :

---

۱ - جاوید نامہ ، ۲۱۲ - ۲۱۳ ۔
۲ - *Reconstruction*, p. 129
۳ - مثنوی ، دفتر اول ، ۲۰۷۴ ۔

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست زبان لرزد کہ معنی پیچدار است
بردل از شاخ بن خار و گل را درون او نہ گل پیدا نہ خار است(۱)

خیر و شر کا مسئلہ بہت نازک اور پیچدار ہے ۔ شاخ پر پھول بھی ہے اور کانٹے بھی لیکن شاخ کے اندر کوئی تفریق نہیں ، سب ایک ہی چیز ہے ۔ گویا زندگی اسی گل و خار کے تضاد کے باوجود یکجائی کا نام ہے ۔

ایک طرف خیر و شر ، زشت و خوب کا تصادم کار فرما ہے اور دوسری طرف انسان اپنی فطری کمزوری کے باعث غلط راستے کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور اس طرح نہ صرف اپنی انفرادی زندگی میں نتائج کا کڑوا پھل چکھتا ہے بلکہ اجتماع اور معاشرہ میں پراگندگی انتشار اور فتنوں کا دروازہ کھولنے کا باعث بنتا ہے ۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس تصادم اور انسان کی فطری کمزوری کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی مداوا ہے ؟

سورۂ دہر (آیت ۳) میں خدا فرماتا ہے کہ ہم نے انسان کو بالیقین سیدھا راستہ بتا دیا ہے ، اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ سیدھے راستے پر چلے یا غلط راستہ اختیار کرے ۔ اس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اگرچہ انسان کو نیکی اور بدی کے راستوں پر چلنے کا کلی اختیار دیدیا گیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اسکو نیکی کا راستہ واضح اور صاف طور پر دکھا دیا گیا ہے ۔

جب آدم سے غلطی سرزد ہوئی اور وہ شیطان کے ورغلانے میں آ کر غلط راستے پر گامزن ہوا تو اسکو تنبیہ کی گئی ۔ قرآن حکیم میں آتا ہے ۔

فتلقی آدم من ربہ کلمٰت ۔ فتاب علیہ (۲)

آدم کو القا ہوئے چند کلمات اپنے رب کی طرف سے ۔ پس اللہ نے اسکی طرف رحمت سے توجہ فرمائی

گویا القائی ربانی ایک ایسی حقیقت ہے جس کے باعث آدم نے اپنے گناہ پر ندامت کا اظہار کیا اور اس طرح وہ عصیان و طغیان کے رسوا کن نتائج سے محفوظ ہو

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۱۰۵ ۔
۲ ۔ قرآن ، ۲ : ۳۷ ۔

گیا ۔ اس سے اگلی آیت میں خدا وعدہ فرماتا ہے کہ میری طرف سے تمہارے لئے ہدایت آئے گی اور جس نے بھی اس ہدایت کی پیروی کی تو وہ خوف و حزن سے آزاد رہے گا اور فلاح پائے گا ۔

جب موسیٰ علیہ السلام فرعون کے پاس جانے لگے تو خدا کی طرف سے انہیں دو تحفے عطا ہوئے جنہیں عصائے موسوی اور ید بیضا کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو فرعون کے سامنے ان کی مدد اور حجت تھے ۔ قرآن حکیم انہیں "برھانان" (۱) یعنی دو برھان کا نام دیتا ہے ۔ اس برھان کی تشریح ایک اور جگہ یوں کی گئی ہے کہ اے لوگو! تمہارے رب کی طرف سے "برھان" تمہارے پاس پہنچ چکا ہے اور پھر آگے کہا ہے کہ ہم نے تم پر "نورمبین" نازل فرمایا ہے (۲) ۔

قرآن حکیم میں مختلف جگہ الہامی کتابوں کے لئے نور و ہدایت کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔ مثلاً سورہ ۵، آیت ۱۵ اور ۱۶ میں اہل کتاب کو خطاب کر کے قرآن مجید کے متعلق کہا گیا ہے کہ تمہارے لئے اللہ کی طرف سے نور اور کتاب مبین آئی ہے جو خدا کی رضا تلاش کرنے والوں کی ہدایت کرتی ہے اور انہیں ظلمت سے نور کی طرف لے جاتی ہے ۔ سورہ ٦ ، آیت ۹۲ میں تورات کے متعلق "لوگوں کے لئے نور اور ہدایت" کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔

سورہ ۴۲ آیت ۵۲ میں قرآن مجید کے متعلق "نور" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے خدا اپنے بندوں میں سے بعض کی ہدایت کرتا ہے ۔

لیکن کم از کم دو جگہ "نور" کا لفظ قرآن اور اسلام سے علیٰحدہ مفہوم میں استعمال ہوتا معلوم ہوتا ہے ۔ سورہ ۵۷ آیت ۲۸ میں مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ تمہیں نور دیتا ہے جسکی روشنی میں تم قدم اٹھاؤ گے ۔ دوسری جگہ زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے :

---

۲ ۔ ایضاً ، ۲۸ : ۳۲ ۔
۳ ۔ ایضاً ، ۴ : ۱۷۵ ۔

افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فھو علیٰ نور من ربہ (۱)	سو جس شخص کا سینہ اللہ نے اسلام کے لئے کھول دیا ، پس وہ اپنے رب کی طرف سے نور پر ہے ۔

یعنی ''نور'' ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو انسان پر بلاواسطہ خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے جس کی روشنی میں وہ نیکی اور بدی میں نہ صرف تمیز کر سکتا ہے بلکہ کٹھن حالات میں بھی وہ نیکی کی طرف ھی قدم بڑھاتا ہے ۔ یہ نور مبین ھی ہے جس کے بغیر صحیح راستے کی طرف بڑھنا ذرا مشکل ہو جاتا ہے ۔

اس سلسلے میں حضرت یوسف کا واقعہ زیادہ واضح ہدایت پیش کرتا ہے ۔ جب زلیخا نے انہیں بدی کی ترغیب دی تو بیان کیا جاتا ہے کہ : اور اس عورت کے دل میں تو ان کا خیال جم ھی رہا تھا اور انکو بھی اس عورت کا کچھ کچھ خیال ہو چلا تھا ۔

لولا ان را برھان ربہ ۔ کذالک لنصرف عنہ السوء والفحشاء	اگر وہ اپنے رب کی طرف سے ''برھان'' نہ دیکھ لیتے ۔ اس طرح ہم نے ان کو سوء اور فحشاء سے دور رکھا ۔

برھان کے لفظی معنی دلیل کے ہیں لیکن : قرآن نے برھان کے ساتھ لفظ دیکھنا لگا کر اس کے لغوی معنوں کی حقیقت بالکل بدل ڈالی ہے ۔ دلیل کا سمجھایا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کہا جاتا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے ۔ افلاطون نے مکالمہ ''جمہوریت'' میں (ے ۔ ۵) ''دید'' کو تمام حسوں میں افضل ترین تسلیم کیا ہے ۔ اس طرح اس کے نزدیک اعیان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی دیکھنے یا آنکھ سے مشابہ ہے ۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان اعیان یا تصورات کو عقل کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں ۔ ''روح آنکھ کی طرح ہے جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور

---

(۱) ایضاً ، ۳۹ : ۲۲ ۔

وجود چمکتے ہیں تو روح دیکھتی ہے اور عقل و دانائی سے منور ہو جاتی ہے'' (۱)
یہی وہ مشاہدۂ اعیان ہے جسکو قرآن نے اس جگہ مشاہدۂ برہان کے الفاظ میں
پیش کیا ہے - نیکی اور صداقت کے اس منور تصور کو دیکھ کر حضرت یوسف کے
لئے بدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا - - -'' (۲)

گویا القائے ربانی، نور مبین اور برہان سبھی مختلف الفاظ ہیں ایک
بنیادی حقیقت کے کہ جب انسان عقل و خرد کی منزل سے آگے کی طرف قدم
بڑھاتا ہے اور خدا کی توفیق اس کی راہنمائی کرتی ہے تو وہ شنید کی منزل سے
گزر کر دید کی منزل میں داخل ہوتا ہے اور یہی وہ منزل ہے جہاں عشق و جنون
کی کارفرمائی شروع ہوتی ہے -

مولانا روم نے دفتر اول میں اس ارتقا کا ذکر کیا ہے (اشعار ۳۶۹۵ و ما بعد) -
فرماتے ہیں کہ لوگ کھیتوں سے گندم کے خوشے حاصل کرتے ہیں اور
پھر اسکو کوٹ کر آٹا بناتے ہیں جس سے قوت افزا روٹی بنتی ہے - جب اس روٹی
کو دانت سے چبا کر کھایا جاتا ہے تو عقل و فہم و جان ظاہر ہوتے ہیں -

باز آں جاں چونکہ محو عشق گشت — یعجب الزراع آمد بعد کشت

اس کے بعد وہ انسان عشق سے آشنا ہوتا ہے اور اس کی حیثیت وہی ہوتی
ہے جس کا ذکر قرآن مجید (۳) میں آتا ہے - نبی اکرم کے ساتھی ایسے لوگوں پر
مشتمل ہیں جو خدا کے حضور سجدہ گزار ہیں اور خدا کے فضل اور رضا کے
خواستگار - یہ وہ لوگ ہیں جن کی پیشانیوں پر سجدوں کے نشان ہیں - یہی بیان
تورات میں بھی تھا اور یہی انجیل میں - ان کی مثال اس بیج کی سی ہے جو
زمین سے پھوٹتا ہے پھر مضبوط ہو کر اپنے پاؤں پر کھڑا ہوتا ہے اور جسکو

---

۱ - مکالمۂ جمہوریت ۵۰۸ ، انگریزی ترجمہ جوویٹ ، جلد اول ،
صفحہ ۷۶۹ - ۷۷۰ -

۲ - دیکھئے راقم الحروف کی کتاب حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ، ادارہ
ثقافت اسلامیہ ، لاہور ، صفحہ ۳۰۶ -

۳ - قرآن ، ۴۸ : ۲۹ -

دیکھ کر ہونے والا خوش ہوتا ہے ۔ چنانچہ جب انسان تمام منزلیں طے کرتا ہوا عشق کی منزل میں داخل ہوتا ہے تو اس کا خالق اس پر بے اندازہ خوش ہوتا ہے ۔

عشق سلطان است و برہان مبین   ہر دو عالم عشق را زیرنگیں(۱)

یعنی عشق سلطان بھی ہے اور برہان مبین بھی ۔ اور اسی کی طفیل دونوں عالم کی حکمرانی بھی حاصل ہوتی ہے ۔ یہ عشق کی انتہائی منزل کا بیان ہے ۔ اس کی ابتدائی منزل یہی ہے کہ انسان کے سامنے جب بدی اور نیکی ، زشت و خوب کا تصادم پیش ہوتا ہے تو وہ بڑی آسانی سے بدی سے منہ موڑ لیتا ہے ۔ جب سقراط کہتا ہے کہ علم ہی نیکی ہے تو اس کی مراد علم سے وہ علم نہیں جسکو حاصل اس لئے کیا جاتا ہے کہ لوگوں کا استحصال کسطرح کیا جائے بلکہ اس علم سے مراد وہ حکمت ہے جسکے لئے قرآن مجید نے خیر کثیر کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور جس کے (۲) باعث انسان برائیوں سے محفوظ رہتا ہے ۔

اسی ذہنی اور قلبی انقلاب کیلئے صوفیا نے خلق جدید کی اصطلاح استعمال کی ہے ۔ یہ اصطلاح قرآن مجید میں مختلف جگہوں پر استعمال ہوئی ہے ۔ بعض جگہ (۱۳ ، ۵ اور ۳۴ ، ۷) اس سے مراد انسان کی طبعی زندگی کے بعد کی زندگی ہے اور بعض جگہ (۱۴ ، ۱۹ اور ۳۵ ، ۱۶) اس سے مراد ایک نئی قوم ہے ۔ لیکن صوفیا نے اسکو اس اخلاقی انقلاب کیلئے استعمال کیا ۔ حضرت عیسیٰ نے ایک یہودی سردار سے خطاب کرتے ہوئے اس روحانی انقلاب کا ذکر اسی تجدید حیات سے کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ”میں تجھ سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت کو دیکھ نہیں سکتا ـــ ـــ تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے“ (۳ ، ۷-۳) ۔

جاوید نامے میں اقبال نے اس جدید پیدائش کا ذکر کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

از طریق زادن اے مرد نکوے   آمدی اندر جہان چار سوے

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸ ۔
۲- قرآن ، ۲ : ۲۶۹ ۔

هم بران جستن به زادن می توان | بندها از خود گشادن می توان
لیکن این زادن نه از آب و گل است | داندآں مردے که او صاحب دل است

اس نئی پیدائش اور پہلی پیدائش کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آں ز مجبوری است این از اختیار | آں نہاں در پردہ ها این آشکار
آں سکون و سیر اندر کائنات | این سراپا سیر بیروں از جہات
آں یکے محتاجِ روز و شب است | واں دگر روز و شب اورا مرکب است
زادنِ طفل از شکستِ اشکم است | زادنِ مرد از شکستِ عالم است
جان بیدارے چو زاید در بدن | لرزہ ها افتد دریں دیرِ کہن

اسی روحانی انقلاب کا تذکرہ ایک دوسری شکل میں بھی اکثر کیا جاتا ہے ۔ آدم اور ابلیس کے باھمی تصادم سے انکار ممکن نہیں اور نہ ہم اس تصادم سے بچنے کیلئے ابلیس کو قتل کر سکتے ہیں کیونکہ وہ تو ''اعماقِ دل'' میں جاری و ساری ہے ۔ ایک دفعہ ابلیس کے متعلق بات ہو رہی تھی اور حضور نے فرمایا کہ ہر آدمی کے ساتھ اسکا شیطان ہوتا ہے ۔ اسپر کسی شخص نے پوچھا : کیا حضور کے ساتھ بھی ہے ! آپ نے فرمایا کہ ہاں ، میرے ساتھ بھی شیطان موجود ہے مگر میں نے اسے مسلمان بنا لیا ہے ۔ یہی قدم اس روحانی انقلاب کی علامت ہے ۔

خوشتر آں باشد مسلمانش کنی | کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی
کور را بینندہ از دیدار کن | بو لہب را حیدرِ کرار کن(۱)

بہتر ہے کہ اسکو مسلمان کرے یعنی قرآن کی تعلیم سے اسکو منور کیا جائے ۔ اسطرح نور مبین اور ''برھان'' کا مشاھدہ اور دیدار حاصل ہوگا جس سے انسان کے پائے استقامت میں کبھی لغزش کا امکان نہیں رہتا اور بولہبی کراری میں تبدیل ہو جاتی ہے ۔

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش ۔(۲)

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۸۳ ۔
۲- ارمغان حجاز ، صفحہ ۲۳ ۔

اس مسئلہ خیر و شر کی تشریح کے بعد زندہ رود نے کشمیر کے حالات ذرا تفصیل سے شاہ ہمدان کے سامنے پیش کئے ۔ شاہ ہمدان جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کشمیر کے حقیقی معنوں میں خالق تھے اور اس لئے بھی مناسب تھا کہ ان کے سامنے مظلومی کی تصویر کھینچ دی جائے اور ان سے اس کا مداوا طلب کیا جائے ۔ آسمان کے نیچے اس زمین میں انسان انسان کا دشمن ہے اور ایک قوم دوسری قوم کی دشمن ۔ اپنی بے انتہا خوبیوں اور فنی کمالات کے باوجود وہ بد قسمت آزادی کی نعمت سے محروم ہے ۔

کاروانہا سوئے منزل گام گام کار او ناخوب و بے اندام و خام(۱)

سب کارواں اپنی اپنی منزل کیطرف گامزن ہیں لیکن وہی ایک بد نصیب ہے جس کا کام بالکل خراب ہے ۔ اس کے ملک کی خوبصورتی اپنی مثال آپ ہے ۔ ایسا سماں ہے جہاں ہر طرف خدا کی قدرت یاد آتی ہے ۔

کوه و دریا و غروب آفتاب من خدا را دیدم آنجا بے حجاب(۲)

اس کے پہاڑ اور دریا اور پھر پہاڑوں میں غروب آفتاب کا منظر

جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین خلیل(۳)

یعنی یہی وہ ملکوت السماوات و الارض ہیں جن کو دیکھکر حضرت ابراہیم کو خدا کی ذات کا یقین محکم حاصل ہوا تھا ۔ لیکن یہ قوم ان فیوض آسمانی و زمینی سے قطعاً محروم ہے ۔ بڑے دلفگار انداز میں ان تلخ حقائق کا تذکرہ کرنے کے بعد ان سے مداوا چاہتے ہیں ۔ شاہ ہمدان نے اس کا حل جسم و جاں ، روح و بدن اور تن اور من کے تضاد اور تعلق سے پیش کیا ہے ۔

اس مسئلے کا ایک فلسفیانہ پہلو ہے جسکا ذکر اقبال نے تشکیل جدید میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ”کیا ڈیکارٹ کی طرح ہم یہ کہیں کہ روح اور جسم

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸۷ ۔
۲- ایضاً ، صفحہ ۱۸۸ ۔
۳- بانگ درا ، صفحہ ۲۹۲ ۔

دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور آزاد ہے ، گو کسی پر اسرار طریق پر باہم وابستہ؟(۱) ـــ ـــ ـــ ڈیکارٹ پہلا شخص تھا جس نے یہ مسئلہ (تعلق جسم و جان) باقاعدہ طور پر اس شکل میں پیش کیا اور میری رائے ہے کہ اس کا یہ خیال ان اثرات کا نتیجہ تھا جو شروع شروع کی عیسائیت نے مانویت سے قبول کئے ـــ ـــ ـــ '' اس کے بعد انہوں نے جدید فلسفہ و نفسیات میں جسم و جان کے تعلق کے متعلق دو نظریوں کا ذکر کیا ہے جو تعامل (Interactionism) اور متوازیت (Parallelism) کے نام سے مشہور ہیں اور فرماتے ہیں کہ ''یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں اس لئے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اسمیں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں ـــ ـــ ـــ لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے ۔ قرآن مجید کی رو سے بھی یہ ایک ہی نظام کے دو حصے ہیں ۔ لہ‌الخلق و لہ الامر''

دوسری جگہ اقبال نے خلق اور امر کی توضیح کی ہے ۔ فرماتے ہیں کہ خلق کا لفظ خدا اور بے جان اشیا سے تعلق ظاہر کرتا ہے اور امر کا لفظ خدا اور جانداروں اور خاص طور پر انسانوں کے باہمی تعلق کے لئے استعمال ہوا ہے (دیکھئے اقبال کا انگریزی مضمون ''نظریہ اضافیت کی روشنی میں خودی'')

جسم و جان کے تعلق پر گلشن راز جدید (سوال ۳) میں فرماتے ہیں :

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است ‌ ‌ ‌ تن و جاں را دوتا دیدن حرام است(۲)

جیسا کہ اقبال نے کہا ہے عیسائیت نے ایک قدیم روایت کو بلا کم و کاست قبول کر لیا ۔ عام طور پر اس روایت کا منبع افلاطون اور فلاطینوس مصری کو سمجھا جاتا ہے جنہوں نے مادے کو عدم محض قرار دیا اور اسے اس دنیا میں تمام برائیوں اور شرور کی علت کے طور پر پیش کیا ۔ در حقیقت یہ روایت بہت قدیم ہے اور خاص طور پر قدیم مذہبی جماعتوں میں پائی جاتی رہی ۔ ان کے ہاں بدقسمتی سے یہ تصور پیدا ہو گیا تھا کہ انسان کے اخلاق و روحانی زوال کا باعث انسانی روح کا جسم میں قید ہونا اور پھر جنسی عمل کی کار فرمائی ہے ۔ اس تصور

۱- *Reconstruction*, pp. 158-159

۲- اقبال ، زبور عجم ، طبع ہفتم ، ۱۹۵۹ ، صفحہ ۲۱۶ ۔

سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ انسانی زندگی کا منتہا یہ ہے کہ اس جسمانی زندگی سے نجات حاصل کی جائے ۔ اس مقصد کے لئے ہر قسم کی ریاضتیں ایجاد کی گئیں تاکہ جسم کو کمزور کیا جائے ۔ بدھ مت ، فیثا غورث کے نام پر قائم ہونے والے دائروں میں ، عرفانی گروہوں اور پھر مانیوں کے ہاں جسم و جان کی اس دوئی اور جسم کی برائی پر اتنا زور دیا گیا کہ یہ ایک عام تسلیم شدہ نظریہ ہو گیا ۔ عیسائیت میں بھی پال کی تعلیم کا ایک پہلو یہی ہے کہ یہ جسم گناہ اور موت کا منبع ہے (دیکھئے کرنتھیوں کے نام خط ۱ ، ۵ ، ۴۴ وغیرہ) ۔

یہ اسی نظرئے کا اثر تھا کہ فیلو نے جب تخلیق کائنات کا نقشہ بیان کیا تو اس نے مادہ اور جسم کو خدا کے تخلیقی عمل سے علیحدہ رکھا ۔ جب مادہ اور جسم کلی طور پر ظلمت اور بدی کا مظہر ہے تو خدا کیسے اس کا خالق قرار پا سکتا ہے جب کہ وہ خالص اور مطلق خیر ہے ۔ چنانچہ اس نے یہ نقطہ نگاہ پیش کیا کہ مادے اور جسم کی تخلیق خدائے تعالیٰ کی بجائے دوسرے خالقین نے کی جو اس کے ساتھ تخلیق کے کام میں شریک تھے ۔ (۱)

عقول عشرہ کا نظریہ بھی اسی نقطہ نگاہ سے پیدا ہوا یعنی خدا تخلیق کائنات میں براہ راست کار فرما نہیں ۔ اس نے صرف عقل اول کو پیدا کیا یا یوں کہئے کہ عقل اول کا صدور ہوا اور درجہ بدرجہ مختلف عقول صادر ہوتی رہیں اسطرح کہ مادہ انہی عقول کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوا ۔

لیکن اس مطلق ثنویت کا سب سے نمایاں اثر مسیح علیہ السلام سے پہلے کے عرفانی فرقوں میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مانی نے اس ثنویت کو بڑی مستحکم بنیاد پر قائم کیا ۔ مغربی ایشیا میں بدھ مت ، عرفانی تحریک اور مانوی نظام اخلاق نے مل کر جسم اور روح کی ثنویت پر اتنا زور دیا کہ یہ نظریہ عام طور سے صحیح تسلیم کر لیا گیا ۔ اور اس کی بنیاد پر زہد اور رہبانیت نے ایک طرف اور راحت اور عیش پرستی نے دوسری طرف انسانی معاشرے کو بالکل زیر و زبر کرکے رکھ دیا ۔

۱۔ دیکھئے ولفسن کی کتاب ، فیلو ، جلد اول ، ۲۶۹ - ۲۷۰ ۔

جان اور تن کی ثنویت کے ساتھ دنیا اور عالم مثال کا تقابل بھی قابل غور ہے - ایک حیثیت میں یوں سمجھئے کہ موخرالذکر نے جان و تن کی دوئی کو اور زیادہ موثر بنا دیا - قدیم دینی لٹریچر میں ایک ایسی دنیا کا تصور بہت نمایاں طور پر پیش کیا جاتا رہا جہاں خدا ، عرش ، فرشتے وغیرہ مکین ہے - یہی وہ دنیا تھی جہاں انسان اس دنیا میں آنے سے پہلے رہتا تھا اور جسکی یاد انسانی روح کو آج بھی کبھی کبھار آ جاتی ہے - اسی دنیا کا تصور بعد میں افلاطون نے عالم مثال کے طور پر پیش کیا - اس مادی دنیا کے مسائل سے غافل رہنے کا رحجان پیدا کیا اور یہ بھی جان و تن کی تفریق کیطرح رہبانیت کا باعث بنا -

اسلام نے ان نتائج کے خلاف شدت سے احتجاج کیا - تخلیق آدم کے متعلق قرآن مجید میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے جسم کو بھی خدا نے بنایا (۱) اور اسکے بعد اپنی روح بھی اس کے جسم میں پھونکی گویا انسانی جسم اسی طرح خدا کا پیدا کردہ ہے جسطرح روح - جب ابلیس کے سجدہ نہ کرنے پر خدا نے اسکی وجہ پوچھی تو اس نے بتایا کہ آدم کو تو نے مٹی سے بنایا اور مجھے آگ سے اور اس لئے میں اس سے افضل ہوں - اسپر خدا نے اسے تکبر اور غرور کرنے پر لعنت کی (۲) - اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کا جسم اگرچہ مٹی سے بنا ہے ، پھر بھی وہ حقیر شے نہیں - جن دو آیات قرآنی کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے(۳) وہاں آدم کے جسم میں روح پھونکنے سے پہلے واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ انسانی جسم کا تسویہ کیا گیا یعنی اسکی تکمیل کی گئی اور اسطرح آدم کو روح حاصل ہونے سے پہلے ایک فضیلت مل گئی -

پھر قرآن مجید نے انسانی زندگی کا مقصد متعین کیا اور اس نظریے کی واضح تردید کی کہ یہ دنیا کی زندگی محض کھیل تماشا ہے (۴) - پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے بہترین خصلتوں کا مالک ہے ، وہ

۱- قرآن ، ۱۵ : ۲۸ اور ۳۸ : ۷۱ -
۲- ایضاً ، ۷ : ۱۲ ، ۱۳ -
۳- ایضاً ، ۱۵ : ۲۸ اور ۳۸ : ۷۱ -
۴- ایضاً ، ۳ : ۱۹۱ -

احسن تقویم پر پیدا کیا گیا (۱) اور اسکی فطرت اللہ تعالیٰ کی فطرت پر بنی ہے۔(۲) پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ اگر وہ صراط مستقیم پر چلے گا تو اس کے لئے نہ صرف آخرت میں بہتری کا سامان ہوگا بلکہ اس دنیا میں بھی وہ امن اور سلامتی کی زندگی سے سرفراز ہوگا۔ اس سلسلے میں چند آیات کا حوالہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو، پھر اس کی طرف پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دہانے کھول دے گا اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید اضافہ کرے گا۔(۳)

سنو جو اللہ کے دوست ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقویٰ کا رویہ اختیار کیا، ان کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں۔ دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں ان کے لئے بشارت ہی بشارت ہے۔(۴)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند فرمایا ہے اس کو ان کے لئے قوت دے گا اور ان کو خوف کے بعد امن دے گا بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں اور میرے ساتھ کسی قسم کا شرک نہ کریں ـــ ـــ ـــ۔(۵)

ان آیات سے واضح ہے کہ اسلام کے نزدیک نہ یہ جسم کوئی حقیر شے ہے اور نہ روح کا اس جسم میں موجود ہونا کوئی بری چیز اور نہ انسانی زندگی کا مقصد اس سے نجات ہے۔ خود نجات کا تصور قابل غور ہے۔ نجات کا مفہوم ہے کسی مصیبت یا قید سے چھٹکارا حاصل کرنا۔ مثلاً حضرت یوسف کے قصے میں ایک شخص کا تذکرہ آتا ہے جس کے خواب کی تعبیر کرتے ہوئے

۱۔ ایضاً، ۹۵ : ۴۔
۲۔ ایضاً، ۳۰ : ۳۰۔
۳۔ ایضاً، ۱۱ : ۵۲۔
۴۔ ایضاً، ۱۰ : ۶۲-۶۴۔
۵۔ ایضاً، ۲۴ : ۵۵۔

حضرت یوسف نے کہا تھا کہ تمہیں معاف کر دیا جائے گا ۔ اس پر حضرت یوسف نے اس شخص سے کہا کہ جب تمہیں رہائی ملے تو بادشاہ سے میرا تذکرہ کرنا ۔ اس قید خانے سے رہائی کے لئے قرآن مجید نے نجات کا لفظ استعمال کیا ہے ۔(۱) زندگی میں انسان کا مقصد نیکی کی ترویج اور بدی سے روکنا ہے جس سے اس دنیا میں انفرادی اور اجتماعی فلاح حاصل ہوتی ہے ۔

قرآن میں صرف ایک جگہ نجات کا لفظ استعمال ہوا ہے اور وہاں بھی جہنم کی آگ سے بچنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے ۔(۲) پیغمبر اپنی قوم کو مخاطب کرکے کہتا ہے کہ میں تو تمہیں نجات کی طرف بلاتا ہوں اور تم مجھے جہنم کی طرف دعوت دے جا رہے ہو ۔ اگلی آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ تم مجھے اللہ سے کفر اور شرک کی طرف بلاتے ہو جو میرے علم کے مطابق غلط بات ہے اور میں تمہیں اس ذات پروردگار کی طرف دعوت دے رہا ہوں جو عزیز و غفار ہے ۔ اس سے اسلام کے بنیادی تصور کے خلاف کوئی چیز نہیں اور وہ بنیادی تصور یہ ہے کہ یہ دنیا بھی اپنی قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس سے فرار انسانی زندگی کا مقصد نہیں ۔ قرآن ایک ایسی تعلیم کا حامل ہے جو زندگی بخش ہے(۳) اور موجب ہدایت ہے اس دنیا میں ۔(۴) اسی نقطہ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلام نے رہبانیت کو ایک غیر فطری عمل قرار دیا ۔ قرآن فرماتا ہے :

''اور رہبانیت انہوں نے خود ایجاد کر لی ۔ ہم نے اس کو ان پر واجب نہیں کیا تھا لیکن انہوں نے حق تعالیٰ کی رضا کے واسطے اس کو اختیار کیا تھا سو انہوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی ، سو ان میں سے جو لوگ ایمان لائے ہم نے ان کو ان کا اجر دیا اور زیادہ ان میں نافرمان ہیں'' ۔(۵)

یعنی رہبانیت ایک غیر فطری عمل تھا اور زندگی کے تقاضوں کے خلاف اس لئے خدا کی طرف سے اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا ۔ مگر جن لوگوں نے اسے

---

۱ ۔ ایضاً ، ۱۲ : ۴۲ ۔
۲ ۔ ایضاً ، ۴۰ : ۴۱ ۔
۳ ۔ ایضاً ، ۸ : ۲۴ ۔
۴ ۔ ایضاً ، ۳۱ : ۳ ۔
۵ ۔ ایضاً ، ۵۷ : ۲۷ ۔

ا۔ بار کیا تو ان کا مقصد محض خدا تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی تھا اس لئے ان کا اجر تو انہیں ضرور ملے گا مگر چونکہ انسانی فطرت عموماً غیر فطری اعمال سے گریزاں ہوتی ہے اس لئے اکثریت اس کی پیروی نہ کر سکے۔

اقبال نے عیسائیت کی اس خاصیت اور اس کے نتائج کا کئی جگہ ذکر کیا ہے۔ خطبات (انگریزی) میں کہتے ہیں: ''مسیحی تعلیم کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے مواد کی جستجو کریں جس کا ایک مستقل وجود ہے۔ حضرت عیسیٰ کا خیال تھا کہ یہ شے خارجی دنیا سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا انکشاف روح کی داخلی کیفیات پر مبنی ہے۔ اسلام کو اس خیال سے پورا پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح (روح کے اندر) جس عالم کا انکشاف ہوتا ہے اس کی تجلی عالم مادیات سے بیگانہ نہیں۔ برعکس اس کے وہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔(۱)

لہذا مسیحت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی سے مستنیر ہیں۔ اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق اور تطابق میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنی داخلی دنیا سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ عالم مثال سے پر اسرار رشتہ ہے جو عالم مادی کو قائم رکھتا اور اسے زندگی بخشتا ہے اور صرف یہی وہ طریقہ ہے جس کی وساطت سے ہم عالم مثال (ideal) کو پا سکتے ہیں اور دوسروں کے سامنے بیان کر سکتے ہیں۔ اسلام میں مثالی عالم اور مادی عالم، عینیت (ideal) اور حقیقت (real) دو متصادم قوتیں نہیں جن کے درمیان ربط اور توافق پیدا نہیں ہو سکتا۔ عالم مثال کی زندگی عالم مادی سے مکمل قطع تعلق پر منحصر نہیں بلکہ یہ قطع تعلق تو زندگی کی کائنات کو متحارب اور متصادم قوتوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح لائحہ عمل تو یہ ہے کہ عالم مثال عالم مادی کو اپنے اندر سموئے اور اس کے وجود کو اپنے نور سے منور کرنے کی کوشش کرے۔ عیسائیت کو

۱- *Reconstruction*, pp. ۹ - ۱۰

نظر میں ایک جو کے برابر بھی نہیں، موخر الذکر الفاظ بہ نسبت سابقہ الفاظ
کے ارباب ذوق سلیم اور فصحا کے محاوروں میں بہت مشہور ہیں ، اوسکی
وجہ یہ ہے کہ وہ بالخصوص عام طور پر رائج ہیں ، اس لئے یہ کہا جاسکتا
ہے کہ عام طور پر سننے والا متذکرہ صدر الفاظ کو مخصوص جانکر کوئی
شخص جامع اور سخت مشکل الفاظ کو خارج شمار کرتا ہے ، یا اوسکا ذہن
اوس فرد اکمل کی طرف منتقل نہیں ہوتا ، بلکہ وہ متعارف افراد ھی میں
محدود ھو کے رہ جاتا ہے ، غرض اوس قدرت والے کی قدرت کا کمال اوس کے
دماغ ھی میں نہیں آتا ۔ آخرالذکر عبارت کے خلاف جس سے افراد ناقص
کا قدرت میں شمولیت سے اخراج کا نہ کہ کسی فرد اکمل کو بھول جانے کا احتمال
ھوتا ہے ، بلکہ پہلی چیز سے اوسکی قدرت کا کمال بصارت کے مقابلہ میں اوسکی
بصیرت متصور ھوتی ہے ، اوسکے بعد اوس میں اس طرح کا انبساط پیدا ھو جاتا
ہے حتی کہ وہ تمام ناقص افراد کو بھی شامل کر لیتا ہے ، چنانچہ اکثر قرآنی
آیتیں اسی اسلوب سے متعلق موجود ھیں مثلاً اللہ تعالی فرماتا ہے ، ”ھوالذی خلق
سبع سموات ومن الارض مثلہن ، ”یتنزل الامر بینہن لتعلموا ان اللہ علی کل شئی
قدیر ،، آیات سابق کی طرح چونکہ یہ مباحثہ اسی پر مبنی کیا گیا ہے ، اسلئے
یہ جاننا چاھئے کہ مصنف رسالہ تقویت الایمان کا مقصد اس مقام میں معدومات
پر قدرت الہی کی شمولیت ہے اور جس طرح اکمل کائنات اور اشرف المخلوقات
اور باعتبار ایجاد اھم ترین مجہولات میں بظاھر والا صفات جناب سید المرسلین
ھیں، اسی طرح نظیر کے اکمل مفروضات میں آنحضرت صلعم کا مفروضہ ہے اسلئے
اوس رسالہ کے مصنف نے قدرت الہی کی شمولیت کو تمام معدومات ممکنہ
کو فصیح بلیغ اسلوب میں بیان کیا ہے ۔ (باقی آئندہ)

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

سید علی ہمدانی ۱۳۱۴/۷۱۴ میں پیدا ہوئے ۔ وہ کبرویہ سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے جو سہروردیوں کی ایک شاخ ہے ۔ ان کے مرشدوں کا سلسلہ دو واسطوں سے علاء الدولہ سمنانی سے ہوتا ہوا نجم الدین کبریٰ تک پہنچتا ہے ۔ انہوں نے دنیائے اسلام میں کئی بار سیر و سیاحت کی ۔ وہ ۱۳۷۲/۷۷۴ میں کشمیر پہنچے جب شہاب الدین حکمران تھا ۔ اس سفر میں ۷۰۰ مرید ان کے ہمراہ تھے جن کو انہوں نے کشمیر میں بسا دیا ۔ یہ لوگ مختلف فنون کے ماہر تھے انہوں نے کشمیر کے لوگوں کو اسلام سے آشنا کر دیا اور اس کے ساتھ ایران کے مختلف علوم و فنون کشمیر میں رائج کئے ۔ اس بنا پر کشمیر کو ایران صغیر کہا جاتا رہا ہے ۔

اقبال ان کے متعلق (جاوید نامہ صفحہ ۱۸۴) میں کہتا ہے ۔

آفرید آں مرد ایران صغیر   با ہنر ہائی غریب و دلپذیر

اس کے بعد دو دفعہ وہ کشمیر آئے اور ہر دفعہ اسلام کی تبلیغ میں بڑی کوشش کی ۔ آپ ۱۳۸۵/۷۸۶ میں فوت ہوئے ۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کے فرزند اور خلفاء کشمیر میں مستقل طور پر رہ گئے (۱) ۔ کشمیر کے مسلمان ان کے احسان سے سبک دوش نہیں ہو سکتے ۔ (جاوید نامہ صفحہ ۱۸۵)

۱۔ سید علی ہمدانی کے متعلق متنازعہ فیہ مسئلہ ہے کہ وہ شیعہ تھے یا سنی ۔ نور بخشی سلسلہ جو دو واسطوں سے سید ہمدانی تک پہنچتا ہے شیعہ یا اسماعیلی عقائد کا حامل تھا ۔ لیکن اس اشتباہ کی ایک وجہ یہ ہے کہ بعض رسائل غلط طور پر ان کے نام منسوب کئے جاتے ہیں ۔ علی ہمدانی کئی بزرگوں کا نام ہے مثلاً ایک رسالہ مکان و زمان ایک شخص ابن علی ہمدانی کا تصنیف کردہ ہے لیکن وہ دوسرے صاحب ہیں ۔ سید علی ہمدانی کی ایک کتاب ذخیرۃ الملوک ہے ۔ اس میں واضح طور پر خلفائے راشدین کا ذکر ہے ۔

سید السادات سالار عجم دست او معمار تقدیر امم
تا غزالی درس الله هو گرفت ذکر و فکر از دودمان او گرفت
مرشد آن کشور مینو نظیر میر و درویش و سلاطین را مشیر
خطه را آن شاه دریا آستین داد علم و صنعت و تہذیب ودین

سید علی ہمدانی وہ شخص تھے جنہوں نے قوموں کی زندگی بنائی اور ان کو نئی منزلوں سے روشناس کرایا ۔ غزالی (۱۱۱۱/۵۰۵ - ۱۰۵۸/۴۵۰) نے جب تصوف کی طرف رخ کیا تو اس سلسلہ میں ان کے استاد وہ شخص تھے جن کا تعلق سید علی ہمدانی کے خاندان سے تھا ۔ سہروردی سلسلہ کی خصوصیات کے مطابق انہوں نے سیاسی معاملات میں بادشاہوں کی راهنمائی کی اور اس مقصد کی خاطر انہوں نے ایک کتاب بھی تالیف کی جو ذخیرۃالملوک کے نام سے مشہور ہے تیسرے شعر کے آخری مصرع میں جو اقبال نے ذکر کیا ہے کہ وہ امراء سلطنت اور درویشوں کے مشیر تھے تو اس کا اشارہ ان کی اسی کتاب کی طرف ہے جو انہوں نے ان دونوں کے فائدے کے لئے لکھی تھی ۔ آگے چل کر صفحہ ۱۹۱ پر اسی بات کو دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے :

مرشد معنی نگاهاں بودۂ محرم اسرار شاهاں بودۂ

یہ کتاب مطبع افغانی امرتسر میں ۱۳۲۱ ھجری میں شائع ہوئی ۔ اس کے دیباچے میں مصنف کرام جو اپنا نام سید علی ابن شہاب الدین الہمدانی لکھتے ہیں، فرماتے ہیں کہ بہت سے بادشاھوں اور حکام نے اور اس طرح امراء نے جو امور دین میں اصلاح چاہتے تھے آپ سے راهنمائی کی درخواست کی لیکن مختلف مشاغل کی وجہ سے وہ اسطرف متوجہ نہ ہو سکے ۔ پھر ایک عزیز کی فرمائش پر اس ارادے کی تجدید ہوئی اور اسطرح یہ رسالہ معرض تحریر میں آیا ۔ " مشتمل برلوازم قواعد سلطنت صوری و معنوی و مبنی بر ذکر احکام حکومت ولائت و تحصیل سعادت دنیوی و اخروی" یعنی اس میں دنیاوی اور دینی دونوں معاملات پر بحث کی گئی ۔

اس کتاب میں دس باب باندھے گئے ہیں ۔ چونکہ یہ کتاب عام طور پر دستیاب نہیں اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے محتویات کو مختصراً بیان کر دیا جائے ۔

پہلے باب میں ایمان کے شرائط و لوازم پر بحث ہے جن پر ہر انسان کی نجات کا دار و مدار ہے ۔ دوسرے باب میں حقوق عبودیت کی ادائیگی کا ذکر ہے ۔ تیسرے باب میں مکارم اخلاق و حسن خلق کا ذکر ہے اور حاکم اور بادشاہ کو مشورہ دیا گیا ہے کہ وہ خلفائے راشدین کی سیرت کی پیروی کریں ۔ چوتھے باب میں والدین ، بیوی (یا خاوند) ، اولاد اور عزیز و اقارب کے حقوق کا ذکر ہے ۔ پانچویں باب میں سلطنت دنیوی اور رعایا کے حقوق اور شرائط حکومت ، عدل و احسان پر بحث ہے ۔ چھٹے باب میں سلطنت معنوی اور اسرار خلافت انسانی کی تشریح کی گئی ہے ۔ ساتویں میں امر معروف و نہی منکر ، آٹھویں میں حقائق شکر نعمت ، نویں میں صبر کی حقیقت اور دسویں اور آخری باب میں تکبر اور غضب کی مذمت بیان کی گئی ہے ۔

جب اقبال اپنے افلاکی سفر میں قمر ، عطارد ، زہرہ ، مریخ ، مشتری اور زحل سے ہوتا ہوا سوئے افلاک پہنچتا ہے تو اسکا سفر اسے جنت الفردوس کی طرف لے جاتا ہے ۔ یہ جہاں بالکل بے جہت ہے جسمیں نہ دایاں ہے نہ بایاں ، نہ رات ہے اور نہ دن ۔ ایسے جہاں میں مادی ذرائع بیان ، حرف و صوت و زبان بے کار ہو کر رہ جاتے ہیں ۔ جسطرح پنجرے میں مقید پرندہ اڑنے کی لذت سے نا آشنا رہتا ہے اسی طرح اس آب و گل کی زبان سے جان و روح کی باتیں کرنا ممکن نہیں ۔ دل کی دنیا ایک ایسا عالم ہے جو رنگ و بو اور یمین و یسار سے ماورا ہے ۔ ارمغان حجاز (۱۶۸ ، ۱۷۰) میں فرماتے ہیں ۔

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ما است و لیکن از جہان ما برون است

یہ صحیح ہے کہ یہ دل جسم کی چار دیواری میں محدود نظر آتا ہے اور اس طلسم کائنات میں گرفتار ہے لیکن اس کے باوجود اس کی دنیا اس خاک و خون کی دنیا سے ایک الگ حقیقت ہے ۔

جہان دل جہان رنگ و بو نیست در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست درین عالم بجز اللہ ہو نیست

دل کی اس دنیا میں نہ دایاں ہے نہ بایاں ، نہ زمین نہ آسمان ، نہ یہ شش جہت جس نے ہمیں گھیر رکھا ہے ۔ اس دل کی دنیا میں صرف ایک حقیقت ہے اور وہ ہے ذات خداوندی جس سے اس کا بلا واسطہ رابطہ ہے اور جس کی بنا پر دل کی دنیا عالم احوال و افکار کی دنیا بن گئی ہے ۔ اس دنیا میں عقل کی کار فرمائی نہیں بلکہ عشق کی حکومت ہے جہاں آنکھ سورج کی شعاعوں کے بغیر دیکھتی ہے اور جہاں دیدار دوست کا سرور ہر وقت میسر ہے (جاوید نامہ ، ۱۷۹) یہ جہاں کیسا جہان ہے؟ میں حیران تھا کہ میرے دل میں ایک خواهش پیدا ہوئی اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ پوری ہو گئی ۔ میں کیا بتاؤں وہ جہاں تو نور و حضور و زندگی سے عبارت ہے ۔ اس میں لالے کے پھول پہاڑوں کے دامن میں ، دوڑتی ہوئی نہریں اور سرخ و سفید غنچے جو قدوسیوں کے دم جاں آفرین سے کھلتے ہیں اور پھر

خیمه ها یا قوت گون زریں طناب شاهداں با طلعت آئینه تاب

جب میں نے رومی سے سوال کیا کہ یہ سب کچھ کیا ہے تو جواب ملا

از تجلی کار هائے خوب و زشت می شود آن دوزخ ایں گردد بہشت
ایں کہ بینی قصر هائے رنگ رنگ اصلش از اعمال و نے از خشت و سنگ
آنچه خوانی کوثر و غلمان و حور جلوهٔ ایں عالم جذب و سرور

یعنی یہ بہشت اور دوزخ کیا ہیں؟ محض انسانوں کے اعمال ہیں جو اس مجسم شکل میں نظر آتے ہیں بہشت کے یہ محل اور باغ ، یہ کوثر و غلمان و حور کیا ہیں محض عالم جذب و سرور کی مادی شکلیں ہیں ۔ یہ جنت و دوزخ انسانی اعمال ہی کی دوسری شکل ہیں- تشکیل جدید (صفحہ ۱۸۵) میں فرماتے ہیں ”جنت و دوزخ اس کے (یعنی انسان کے) احوال ہیں ، وہ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں“ ۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ ایک داخلی حقیقت ، یعنی انسان کے اندرونی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں کے سامنے پھر جائے ۔ جیسا کہ دوزخ کے بارے میں ارشاد (خداوندی) ہے : ”اللہ کی جلائی ہوئی آگ جو دلوں تک پہنچتی ہے (۱۰۴ ، ۶)“ ۔

مولانا روم اسی سلسلہ میں فرماتے ہیں (دفتر چہارم ، ۴۷۵ و ما بعد)

زانکہ جنت را نہ زآلت بستہ اند بلکہ از اعمال و نیت بستہ اند
این بنا ز آب و گل مرده بد ست و آں بنا از طاعت زندہ شد ست
این باصل خویش ماند پر خلل وآں باصل خود کہ علم ست و عمل

جنت پتھر اور دیگر چیزوں سے نہیں بنائی جاتی بلکہ اس کی تعمیر عمل اور نیت سے ہوتی ہے ۔ دنیا کی عمارتیں آب و گل سے بنتی ہیں ، جنت کی عمارتیں طاعت و فرمانبرداری سے تعمیر ہوئی ہیں ۔ یہاں کی عمارتوں کی بنیاد میں خلل ہوتا ہے ، وہاں کی عمارتوں کی بنیاد علم و عمل پر ہے ۔

دیوان شمس تبریز (نکلسن کا انگریزی اڈیشن انتخاب ، صفحہ ۳۴۷) میں لکھتے ہیں :

زادہ از اندیشہ ہائے خوب تو ولدان و حور
زادہ از اندیشہ ہائی زشت تو دیو کلاں

جنت کے متعلق قرآن مجید میں ولدان و حور کا ذکر ہے (۷۶ ، ۱۸ اور ۵۲ ، ۲۰) ۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ یہ انسان کے اندیشہ ہائے خوب ہیں جو اس شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور اسی طرح اندیشہ ہائے بد خوفناک دیو کی شکل اختیار کر لیتے ہیں

دفتر دوم میں ایک جگہ (شعر ۳۱۰۶) فرماتے ہیں ۔

دوزخ و جنت ہمہ اجزائے او ست

رومی زندہ رود یعنی اقبال کو شاہ ہمدان کے سامنے پیش کرتے ہیں ۔ یہ وہی بزرگ ہیں جن کی ایک نگاہ سینکڑوں مشکلات حل کرتی ہے ۔ زندہ رود نے سب سے پہلا جو سوال کیا وہ کافی اہم ہے اور مسئلہ خیر و شر سے تعلق رکھتا ہے ۔

قرآن حکیم میں حکم دیا گیا ہے کہ اطیعو اللہ والرسول (۳ ، ۱۳۱) کہ خدا اور رسول کی اطاعت کرو لیکن اس کے ساتھ ہی آدم کو ورغلانے کے لئے

ابلیس پیدا کر دیا گیا جس نے کھلم کھلا اعلان کیا کہ وہ انسان کو ہر طرف سے ، سامنے سے پیچھے سے ، دائیں طرف سے اور بائیں طرف سے ، حملہ کر کے گمراہ کرے گا (۷ ، ۱۷) - اور اس کے متعلق انسان کو اطلاع دے دی گئی کہ ابلیس انسان کا کھلا دشمن ہے (۷ ، ۲۲) - اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب آدم سے اطاعت کا مطالبہ کیا گیا تو پھر شیطان کی آفرینش کیوں ہوئی ؟ ہم سے نیکی چاہنا اور نیکی اور بدی دونوں کا یکجا موجود ہونا کیوں ؟ یہ کیا فسوں سازی ہے کہ

درمیاں قعر دریا تختہ بندم کردۂ
بازمی گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

اس کا سیدھا سادھا جواب یہ ہے کہ اس کائنات اور انسان کی تخلیق کچھ اس قسم کی ہوئی ہے کہ دو متضاد عناصر کے تصادم کے بغیر ارتقا کا تصور محال ہے - مولانا رومی فرماتے ہیں (دفتر اول ، اشعار ۱۱۳۰ و ما بعد)

رنج و غم را حق پے آں آفرید | تابدیں ضد خوش دلی آید پدید
کہ نظر بر نور بود آنگہ برنگ | ضد بضد پیدا بود چوں روم و زنگ
پس بضد نور دانستی تو نور | ضد ضد را می نماید در صد ور

خدا نے رنج و غم اس لئے پیدا کیا تا کہ اس کے ضد خوشدلی کا احساس ہو سکے - پہلے نظر روشنی پر پڑتی ہے اور پھر رنگ پر - ضد کے وجود سے کسی شے کا علم ہوتا ہے جیسا کہ رومی اور حبشی - تاریکی کی مدد سے نور کا علم ہوتا ہے اور ہر شے کا علم اس کی ضد سے ہوتا ہے -

دفتر ششم (اشعار ۵۰ و ما بعد) میں فرماتے ہیں :

پس بنائے خلق بر اضداد بود | لا جرم ما جنگیم از ضر و سود
ہست احوالم خلاف ہمدگر | ہر یکے باہم مخالف در اثر
ایں شانی از ضد آید ضد را | چوں نباشد ضد نبود جز بقا

اس کائنات کا دار و مدار اضداد کے وجود پر ہے اور یہ اضداد آپس میں ہر وقت بر سر پیکار ہیں ایک حال دوسرے حال سے مختلف ہے - ایک ضد اپنے

مخالف کو فنا کرتی ہے اور اگر دنیا میں اضداد کا یہ اصول کار فرما نہ ہو تو پھر یہ دنیا فنا سے بالا ہو جائے ۔ جب سے یہ دنیا وجود میں آئی ہے یعنی بے رنگی سے رنگ پیدا ہوا ہے یہ تصادم اضداد ، نیک و بد اور خوب و زشت ، جاری ہے اور اسی طرح موسیٰ و فرعون، مصطفےٰ اور بو لہب ، ابراهیم و نمرود ۔ (دفتر اول ، ۲۴۶۷)

چونک بے رنگی اسیر رنگ شد   موسئی با موسئی در جنگ شد

دفتر دوم میں (شعر ۲۶۸۰) میں فرماتے ہیں

قہر و لطفے جفت شد با ہمدگر   زاد ازیں ہر دو جہانے خیر و شر

لیکن یہ تصادم و کشمکش سیاسی نہیں بلکہ اخلاقی ہے انسانی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ انسانی نفس ایک نازک وجود ہے جس کی بقا و ارتقا کا انحصار اسی تصادم پر منحصر ہے حتیٰ کہ اس زندگی کے اختتام کے بعد اس کی بقا بھی اسی اصول کی مرہون منت ہے ۔ اسرار خودی میں اسی اصول کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں (صفحہ ۱۲) :

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او   غیر او پیدا ست از اثبات او

در جہاں تخم خصومت کاشت است   خویشتن را غیر خود پنداشت است

سازد از خود پیکر اغیار را   تا فزاید لذت پیکار را

خودی اپنے وجود کو بر قرار رکھنے کے لئے غیر خود کو پیدا کرتی ہے اور اس طرح تصادم کا آغاز ہوتا ہے اور اس کی ہستی بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کے وجود کی معنویت اسی تصادم پر منحصر ہے ۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں : "میرے نزدیک ان سے (یعنی عمل کی وہ صورتیں جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے) انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے ۔ چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو مردود قرار دیا ہے۔

میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں ــ ــ ــ ــ ــ (خط بنام ڈاکٹر نکلسن ، اقبالنامہ ، اول ، صفحہ ۴۶۵ - ۴۶۷)"

اسی تصادم کو جو اقبال نے خود اور غیر خود کے درمیان بیان کیا ہے، رومی موسیٰ اور فرعون کے نام سے پیش کرتے ہیں کیونکہ موسیٰ اور فرعون دونوں انسان کے اندر موجود ہیں۔ دفتر سوم (شعر ۱۲۵۲) میں فرماتے ہیں

موسیٰ و فرعون در هستئ تست — باید این دو خصم را در خویش جست

موسیٰ و فرعون دونوں تیرے اندر موجود ہیں۔ ان دونوں حریفوں کی تلاش اپنے اندر کرنی چاہئے۔

جرمن فلسفی ہیگل نے جو عمل تحلیل اضداد پیش کیا ہے وہ بھی رومی کا نظریہ تصادم ہے جو کائنات میں بھی کار فرما ہے۔ وجودیات میں بھی اور اخلاقیات میں بھی۔ یہی وہ نظریہ ہے جس کی بنیاد پر کارل مارکس نے اشتمالیت کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے نزدیک یہ عمل تضاد انسانی تاریخ میں کار فرما ہے لیکن ہیگل اور رومی کے برعکس کارل مارکس اخلاقی پہلو کو تسلیم نہیں کرتا۔ جس طرح ڈارون اور اس کے متبعین نے اور خاص کر جرمن مفکر شوپن ہاور نے اس کائنات میں پیہم کشمکش اور کشت و خون کے عمل کا ذکر کیا ہے اسی طرح رومی بھی اس نظریۂ اضداد کی بنیاد پر اس نقطہ نگاہ کا حامی ہے کہ یہ دنیا ایک مسلسل جنگ و تصادم کی کارگاہ ہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی اس میں سکون نہیں۔ سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں۔ دفتر ششم (شعر ۳۶ و ما بعد) میں فرماتے ہیں

این جہان جنگ است کل چون بنگری — ذره با ذره چون دین با کافری
آن یکے ذره همی پرد بچپ — و آن دگر سوی یمین اندر طلب
جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول — درمیان جز و ها حربے ست هول
این جہان زین جنگ قائم می بود — در عناصر دو نگر تا حل شود

یہ تمام جہان جنگ میں مبتلا ہے، اس کا ذرہ ذرہ اس طرح دست و گریباں ہے جس طرح اسلام اور کفر۔ ایک ذرہ دائیں طرف جاتا ہے تو دوسرا بائیں طرف جانے کی کوشش کرتا ہے۔ کائنات میں جنگ جاری ہے جس طرح افعال اور اقوال میں تصادم نظر آتا ہے۔ اگر حقیقت کا مطالعہ گہری نگاہ سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ کائنات محض اس جنگ اور تصادم پر قائم ہے۔

اسی بنا پر رومی کے نزدیک ایک فرد کی اخلاقی اصلاح کے لئے عدو یعنی دشمن کی انتہائی ضرورت ہے ۔ یہ دشمن وہی ''غیر خود'' ہے جس کا ذکر اقبال نے اسرار خودی (صفحہ ۱۲) میں کیا ہے ۔ ''تخم خصومت'' جو بویا جاتا ہے تو اس کا مقصد سنگیں دلی کا مظاہرہ یا خون انسان کی ارزانی نہیں بلکہ ''خلق و تکمیل جمال معنوی'' ہے ۔ اور دشمن کا وجود فرد کے لئے بھی سامان فراہم کرتا ہے یعنی اس کے اخلاق کی تکمیل کا باعث ہوتا ہے ۔

دفتر چہارم (شعر ۱۰۷۷) میں فرماتے ہیں

گر نبودے خصم و دشمن در جہاں پس بمردے خشم اندر مردماں

اگر دنیا میں دشمن نہ ہوتا تو انسانوں میں غصہ ختم ہو جاتا اور پھر اگر غصہ ختم ہو جائے تو اس کے ساتھ رحم اور مرحمت بھی معدوم ہو جائیں ۔ اسی دفتر میں ایک واعظ کا ذکر کرتے ہیں جو اپنا ہر وعظ ظالم اور سخت دل انسانوں کے لئے دعا کرتے ہوئے شروع کرتا تھا ۔ کسی شخص نے اس سے اس کا سبب پوچھا ۔ واعظ کہنے لگا کہ میں ان لوگوں کے لئے دعائے خیر کرنے پر اس بنا پر مجبور ہوں کہ ان کے ظلم و ستم کے باعث میں برے کاموں سے نیکی کی طرف رجوع کرتا ہوں ۔

خبث و ظلم و جور چنداں ساختند که مرا از شر بخیر انداختند
چوں سبب ساز صلاح من شدند پس دعا شاں بر منت اے ہوشمند

اور پھر فرماتے ہیں

در حقیقت ہر عدو داروئی تست کیمیا و نافع و دلجوئی تست

دفتر پنجم میں مشہور حدیث لا رھبانیۃ فی الاسلام یعنی اسلام میں رہبانیت نہیں ، کی تشریح کرتے ہوئے اسی نظریۂ تصادم کی وضاحت کرتے ہیں ۔ قرآن مجید میں حکم آتا ہے کہ انفقوا یعنی انفاق کرو یعنی حقدار لوگوں کی مدد کرو ۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو پورا حکم وضاحت سے تشریح کر دیتا ہے ۔ یعنی 'اکسبوا ثم انفقوا' روزی کماؤ اور پھر خرچ کرو ۔ اسی طرح جب حکم ہوتا ہے کہ کلوا و اشربوا یعنی کھاؤ اور پیو تو اس کے بعد حکم ہوتا ہے کہ

لا تسرفوا یعنی فضول خرچی نہ کرو۔ انفاق کرنے اور فضول خرچی سے منع کرنے کے حکم تبھی قابل عمل ہیں اگر ان کے ساتھ انسان میں کمانے اور کھانے پینے کے داعیے موجود ہوتے ہیں اس طرح اگر خدا نے جہاد کا حکم دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دشمن کا وجود فرض کر لیا گیا ہے گویا جہاد کا حکم پورا کرنے کے لئے دشمن کا وجود لا بدی ہے۔ اگر خدا کہتا ہے کہ پاکبازی اختیار کرو تو اس کا واضح مطلب ہے کہ انسان شہوت پر قابو پائے یہ نہیں کہ اس سے یکسر محروم ہو جائے۔ مولانا فرماتے ہیں (اشعار ۳۷۵ و ما بعد) :

ہر مکن پر را و دل برکن ازو	زانکہ شرط این جہاد آمد عدو
چوں عدو نبود جہاد آمد محال	شہوتت نبود نباشد امتثال
صبر نبود چوں نباشد میل تو	خصم چوں نبود چہ حاجت خیل تو
ہیں مکن خود را خصی راہبان مشو	زانکہ عفت ہست شہوت را گرو

اقبال نے اسی نظریئے کو اسرار خودی (صفحہ ۷۵ - ۶۰) میں ایک کہانی کے ذریعہ بیان کیا ہے۔ ایک شخص مرو سے لاہور آیا تا کہ حضرت ہجویری سے مشورہ کر سکے اس نے ذکر کیا کہ اس کی زندگی اجیرن ہو گئی ہے، اس کے دشمنوں نے اس پر عرصہ حیات تنگ کر دیا ہے اسے کسی کل چین نہیں۔ مسافر کی باتیں سن کر حضرت ہجویری نے فرمایا کہ بیٹے تم غم مت کھاؤ، دل مضبوط رکھو۔ جب پتھر یہ سمجھنے لگتا ہے کہ وہ شیشہ ہے تو ٹوٹنا اس کا مقدر بن جاتا ہے۔ اگر ایسا آدمی سفر پر روانہ ہو تو راہزن اس کو لوٹنے کے لئے موجود ہو جاتا ہے۔ تمہارا جسم تو یقیناً مٹی سے بنا ہے لیکن تم محض جسم نہیں، اپنی مٹی سے شعلۂ طور پیدا کرنا بھی تمہارے لئے ممکن ہے۔ یہ دشمن جن کا تم گلہ کر رہے ہو یہ تمہارے دوست ہیں، تمہاری کھیتی کے لیے بارش کا پانی اور تمہارے ممکنات کو بار آور کرنے کا ذریعہ۔ فرماتے ہیں

راست میگویم عدو هم یار تست	هستئی او رونق بازار تست
هر که دانائے مقامات خودی ست	فضل حق داند اگر دشمن قوی است
کشت انسان را عدو باشد سحاب	ممکناتش را بر انگیزد ز خواب

یہی سوال جاوید نامہ میں اقبال نے شاہ ہمدان سے یوں کیا ہے: "یہ سوال راز خداوندی ہے شاید آپ عقدہ کشائی کر سکیں" ۔

از تو خواہم سر یزداں را کلید طاعت از ما جست و شیطاں آفرید
زشت و ناخوش را چناں آراستن در عمل از ما نکوئی خواستن
از تو پرسم ایں فسوں سازی کہ چہ! با قمار بد نشیں بازی کہ چہ!

ہم سے اطاعت کا مطالبہ اور پھر شیطان رجیم کی آفرینش ۔ نیکی اور بدی کو آمنے سامنے رکھ دیا گیا ہے اور پھر ہم سے نیکی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ یہ کیا فسوں سازی ہے؟ شیطان بد نشین کی صحبت سے کیا مقصود ہے ؟ اس کے جواب میں شاہ ہمدان نے رومی اور اقبال کا نظریہ 'تصادم اور کائناتی جنگ' پیش کر دیا ۔ لیکن اس تصادم اور جنگ میں کامیاب ہونے کے لئے پہلا قدم یہ ہے کہ انسان سیرت میں پختگی پیدا کرے ۔ اس سلسلہ میں حضرت ہجویری فرماتے ہیں ۔

خویش را چوں از خودی محکم کنی تو اگر خواہی جہاں برہم زنی

پھر ایک پرندے کی کہانی بیان کرتے ہیں جو پیاس سے نڈھال ہو رہا تھا ۔ اس نے پتھر کے ایک ٹکڑے پر چونچ ماری سوائے تکلیف کے کچھ حاصل نہ ہوا ۔ پھر اس نے شبنم کے قطرے پر چونچ ماری اور اس طرح اپنی پیاس بجھائی ۔ اس پر اقبال نے ان دونوں کا مقابلہ کیا ہے ۔ شبنم کا قطرہ اپنی خودی قائم نہ رکھ سکا ۔ اس لئے اپنی زندگی کھو بیٹھا ۔ اس کے مقابلے میں پتھر کا ٹکڑا اپنی خودی برقرار رکھنے کے باعث زندہ رہا ۔

غافل از حفظ خودی یک دم مشو ریزۂ الماس شو شبنم مشو
پختہ فطرت صورت کہسار باش حامل صدا ہر دریا بار باش

اس طرح کوئلے اور ہیرے کا مقابلہ کیا ہے ۔ ہیرا کوئلے سے مخاطب ہو کر کہتا ہے (اسرار خودی ۴۶) :

گفت الماس اے رفیق نکتہ بیں تیرہ خاک از پختگی گردد نگیں
پیکرم از پختگی ذوالنور شد سینہ ام از جلوہ ہا معمور شد

اور آخری سبق یہ ہے

فارغ از خوف و غم و وسواس باش	پختہ مثل سنگ شو الماس شو
می شود از وے دو عالم مستنیر	ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروئے زندگی است	نا توانی نا کسی نا پختگی است

شاہ ہمدان زندہ رود کو اسی لئے مشورہ دیتے ہیں

تیز تر شو تافتد ضرب تو سخت	ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت

یعنی اگر پختگی ، سخت کوشی ، سخت گیری اور صلابت پیدا نہیں ہوئی تو انسان کی قسمت کا نقشہ پتھر کے مقابلے میں شبنم کے قطرے کا سا ہوگا اور الماس کے مقابلے میں کوئلے جیسا جس کا نتیجہ تیرہ بختی کے سوا کچھ نہیں ۔

تصادم کے نظریئے کا دوسرا پہلو دشمن کا وجود ہے جو دینیاتی زبان میں شیطان و ابلیس کی شکل میں پیش کیا گیا ہے ۔ مولانا روم نے چھٹے دفتر میں انسان کے خلیفہ" اللہ ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کی وضاحت کی ہے ۔ فرماتے ہیں کہ آدم اور ابلیس ، ہابیل و قابیل ، ابراہیم و نمرود ، موسیٰ اور فرعون ، مصطفیٰ اور ابوجہل اسی تصادم کے نمونے ہیں (اشعار ۲۱۵۳ وما بعد):

پس خلیفہ ساخت صاحب سینۂ	تا بود شاہیش را آئینۂ
پس صفائی بے حدودش داد او	و آنکہ از ظلمت ضدش بنہاد او
دو علم بر ساخت اسپید و سیاہ	آں یکے آدم دگر ابلیس راہ
ہمچناں دور دوم ہابیل شد	ضد نور پاک او قابیل شد
ہمچناں ایں دو علم از عدل و جور	تا بنمرود آمد اندر دور دور
ضد ابراہیم گشت و خصم او	و آں دو لشکر کیں گذار و جنگجو
دور دور و قرن قرن ایں دو فریق	تا بفرعون و بموسیٰ شفیق
ہمچناں تا دور و طور مصطفیٰ	با ابوجہل آں سپہدار جفا

یعنی خدا نے ایک صاحب دل کو اپنا خلیفہ بنایا تا کہ وہ اس کی شکل میں اپنی شاہنشہی کے پرتو کو جلوہ فرما کر سکے۔ اس مقصد کے لئے اس نے اس

صاحب دل کو انتہائی صفائی اور پاکی سے سر فراز کیا۔ اس مقصد کے ساتھ ہی اس پاکی اور صفائی کی ضد یعنی ظلمت بھی پیدا کر دی اور دو جھنڈے کھڑے کئے ، ایک سفید دوسرا سیاہ ، ایک آدم دوسرا ابلیس ۔ پھر دوسرے دور میں بھی تضاد ہابیل قابیل کی شکل میں نمودار ہوا ۔ ہوتے ہوتے ظلم و جور اور عمل و انصاف کے جھنڈے نمرود اور ابراہیم کی ہیئت میں ہمارے سامنے آئے ۔ یہ دونوں فریق ہر دور اور ہر قرن میں ظاہر ہوتے ہوئے موسیٰ اور فرعون اور بعد میں مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ابوجہل کی ہستیوں میں ظاہر ہوئے اور تا قیامت یہ سلسلہ چلتا جائے گا ۔ جیسا اقبال نے پیام مشرق (صفحہ ۱۹۷) میں کہتا ہے ۔

ظہور مصطفیٰ را بہانہ بو لہبی است

(باقی آئندہ)

اقبال اور سید حلیم پاشا

محمد ریاض

خلافت اسلامی کا نقطۂ ماسکہ ہونے اور ایشیا اور یورپ کے بر اعظموں میں گونا گوں اہمیت رکھنے کی بنا پر ، ترکی انیسویں صدی کے اواخر سے لے کر دولت عثمانیہ کے خاتمہ (۱۹۲۴ء) تک مسلمان راہنماؤں کی خاص توجہات کا مرکز رہا ہے ۔ اس ملک میں رونما ہونے والی نت نئی تحریکات و حوادث کا تقاضہ بھی یہی تھا کہ مسلمان زعماء اپنی توجہ اس ملک کی طرف مبذول رکھیں۔

(۱) ۱۸۳۹ء میں ایک چارٹر "تنظیمات" کے نام سے بنایا گیا جس کا مقصد "مغربیت" اور جدید عصری تقاضے اپنانا تھا مگر اس منصوبے کی مزاحم قوتیں بھی شد و مد کے ساتھ بر سر کار آئیں ۔

(۲) سید جمال الدین اسد آبادی افغانی (وفات ۱۸۹۷ء) کی "تحریک اتحاد اسلامی" (پین اسلامزم) کا بڑا مرکز بھی ترکی تھا اور اس تحریک کو سرکاری و نیم سرکاری حمایت حاصل تھی مگر اس کے ساتھ ساتھ عثمانیوں ، ترکوں اور تورانیوں کی قومی تحریکیں بھی زوروں پر تھیں ۔

(۳) دستوری حقوق کے حصول کی کوششوں کے نتیجے میں ۱۹۰۸ء میں ترکی "مشروطہ" (آئینی حکومت) سے بہرہ ور ہوا مگر اگلے سال ۱۹۰۹ء میں سلطان عبدالحمید عثمانی دوم (۱۸۷۹ - ۱۹۰۹ء) کو معزول کر دیا گیا۔

(۴) ادھر ۱۹۱۲ء میں ریاست ہائے بلقان اور ۱۹۱۶ء میں عرب صوبوں نے ترکی سے بغاوت کر دی ۔ اس بغاوت اور ممالک محروسہ ترکیہ کی یک طرفہ آزادی کا اعلان ، دولت عثمانیہ کے ضعف پر منتج ہوا ۔

(۵) ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم پھوٹ پڑی اور بڑے پس و پیش کے بعد ترک کو جرمنوں کی حمایت اور "اتحادیوں" کی مخالفت میں شریک جنگ ہونا پڑا ۔

(٦) ترک کو شکست ہوئی ۔ مگر محبان وطن ملک کی بقا کے لئے میدان میں کود پڑے ۔ آخر کار ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو ترک راہنماؤں کی طرف سے "قومی جمہوریت" کے قیام کا اعلان کیا گیا جس کے چند ماہ بعد (۱۹۲۴ء میں) "خلافت اسلامی" کا خاتمہ عمل میں آ گیا ۔

یہ اور اس قسم کے ذیلی واقعات عالم اسلام کے لئے سرا پا ہلاجان بنے ہوئے تھے ۔ تمام حساس اور ذی شعور مسلمانوں نے اس انقلاب پذیر ملت کی طرف اپنی پوری توجہ کو منعطف رکھا ۔ ان حساس اکابرین کی صف اول میں علامہ اقبال مرحوم شامل ہیں ۔ ان کی اکثر تالیفات میں ملت ترکی کا کسی نہ کسی سیاق میں ذکر موجود ہے ۔ خود جدید ترک کے بانی ، غازی مصطفیٰ کمال پاشا ، اتا ترک (م : ۱۰ نومبر ۱۹۳۸ء) کی انھوں نے تحسین و تمجید کی ہے اور بعد میں ان پر کسی قدر احتساب بھی فرمایا ہے ۔ مگر جس ترک رہنما کی شخصیت اور دینی افکار نے علامہ مرحوم کی فکر و نظر کو خاص طور پر متاثر کیا بلکہ جسے وہ سید جمال الدین افغانی کے بعد عصر حاضر میں سر زمین مشرق کا سب سے بڑا نابغہ تسلیم کرتے ہیں ، وہ شہزادہ سعید حلیم پاشا (م : ٦ دسمبر ۱۹۲۱ء) ہیں ۔ علامہ نے اپنی دو بلند پایہ تصانیف "اسلامی مذہبی فکر کی تشکیل نو" اور "جاوید نامہ" میں اس ترک راہبر کی خدمات و افکار کو سراہا ہے ۔ اس مقالے کے ذریعے ہم اس ترک راہنما کو متعارف کروانے کے علاوہ علامہ اقبال پر ان کے دینی و فکری اثرات کو مختصراً مگر ملخص صورت میں بیان کریں گے ۔

سعید حلیم پاشا (پ : ۱۸٦۵ء ، قسطنطنیہ) دودمان قاشلی اور خدیوی کے چشم و چراغ تھے اسی لئے آپ کے نام کے ساتھ "شہزادہ" لکھا جاتا ہے ۔ ان کے والد ابراہیم حلیم پاشا ، خدیو مصر محمد علی پاشا کے ولی عہد تھے مگر اپنی روشن فکری ، نیز انقلابی سرگرمیوں کے نتیجے میں جلا وطن کر دئے

گئے اور ان کی بجائے توفیق پاشا خدیو مصر بنے۔ سعید پاشا نے ابتدائی اور انتہائی تعلیم اپنے مولد قسطنطنیہ کے بعد قاہرہ اور یورپ میں حاصل کی۔ آپ نے اسلامی اور مغربی علوم و فنون میں تبحر حاصل کیا۔ ترکی اور عربی مادری زبانوں کے علاوہ انہیں انگریزی ، فارسی اور فرانسیسی پر پوری قدرت حاصل تھی۔ تحریر و تقریر میں وہ بڑے فصیح و بلیغ اور لوگوں میں ہر دلعزیز تھے۔ مصر میں جب توفیق پاشا کی مخالفت بڑھی ، خصوصاً جب اعرابی پاشا ان کے خلاف صف آرا ہوئے اور محمد احمد مہدی سوڈانی نے اعلان جہاد کیا ، تو لوگوں نے سعید حلیم پاشا کو خدیو مصر بنانا چاہا مگر استعماری قوتوں نے جس طرح ان کے والد ابراھیم حلیم پاشا کو جلا وطن کرایا تھا ، اسی طرح ان کے قدم بھی وھاں جمنے نہ دئے اور اس دوران (۱۸۸۹ء میں) وہ قسطنطنیہ میں لوٹ آئے۔

عثمانی سلطان عبدالحمید دوم نے سعید حلیم پاشا کو وزارت کی پیشکش کی چنانچہ آپ نے مختلف قلمدانہائے وزارت سنبھالے۔ ۱۹۰۲ء میں انہیں ''پاشا'' کا اعزاز دیا گیا۔ ان کی استعداد اور خدمات کا مخالف بھی اعتراف کرتے تھے اپنے اصلاحی اور سیاسی عزائم میں رکاوٹ کے پیش نظر ۱۹۰۵ء میں انہوں نے وزارت سے استعفیٰ دیدیا۔ وہ ''حزب اصلاح مذھب'' کے رکن تھے (جسے ''انجمن اتحاد و ترقی'' بھی کہتے ھیں)۔ ان کا حزب ھمہ گیر ترقی اور انقلاب کا داعی تھا مگر اس انقلاب و ترقی کے نشے سے سر شار ھو کر دین و مذھب کو خیرباد کہنے کا حامی نہ تھا۔ سعید حلیم پاشا نے اس حزب کے نوجوانوں کی بطرز احسن تربیت کی تھی مگر بعض جذباتی ارکان سے اختلاف کر کے ۱۹۰۵ء میں وہ مصر چلے گئے جہاں سے ۱۹۰۸ء میں انہیں اصرار کر کے واپس لایا گیا۔ اس حزب کے طاقت ور ھو جانے پر جنوری ۱۹۱۳ء میں سعید حلیم پاشا پہلے وزیر خارجہ اور پھر کچھ دن بعد ، مارشل محمود شوکت پاشا کے قتل ھو جانے پر وزیر اعظم بنے۔ پہلی جنگ عظیم میں ترکی کی اضطراری شمولیت اور عرب ممالک کی دولت عثمانیہ سے علیحدگی جیسے واقعات ان کی وزارت عظمیٰ کے زمانے میں رونما ھوئے۔ عثمانی خلیفہ سلطان محمد پنجم (۱۹۰۹-۱۹۱۸ء) کا انہیں پورا پورا اعتماد حاصل تھا مگر فروری ۱۹۱۷ء میں خرابیٔ صحت کی بنا پر شہزادہ مرحوم وزارت عظمیٰ سے مستعفی ھو کر قسطنطنیہ میں خانہ نشین ھو گئے۔ صحت کی

کسی قدر بحالی پر انہوں نے اسلام اور عصر حاضر کے تقاضوں پر مشتمل ایک عظیم کتاب ترکی زبان میں لکھی جس کا نام ''اسلام لشمق'' (اسلامیانا) ہے۔ (ہمارے پیش نظر اس کتاب کا عربی ترجمہ ہے جسے بغیر مترجم اور سال طباعت کے ذکر کے مکتبہ" العلمیہ بیروت نے چھاپا ہے) ۔ یہ کتاب پہلی عالمی جنگ کے خاتمے تک مکمل ہو چکی تھی ۔ جنگ کا نتیجہ ''اتحادیوں'' کے حق میں تھا اور ۱۹۱۹ء میں قسطنطنیہ پر ان کی فوجوں کا عارضی قبضہ بھی ہو گیا تھا ۔ اس دوران انہوں نے سعید حلیم پاشا اور بعض دیگر ترک راہنماؤں مثلاً ضیاء گوک آلپ پاشا (م ۱۹۲۴ء) کو گرفتار کیا اور انہیں مالٹا بھیج دیا جہاں سے وہ ۱۹۲۰ء میں رہا ہوئے ۔ سعید حلیم پاشا کی صحت روز بروز خراب ہو رہی تھی ۔ ڈاکٹروں کے مشورے پر وہ روم (اٹلی) کو سدھارے ۔ یہاں ۱۹۲۱ء کے آخری مہینوں میں انہوں نے فرانسیسی زبان میں ایک فکر انگیز مقالہ لکھا جس کا عنوان ''مسلمان معاشرے کی اصلاح'' تھا ۔ اس کے چند ہفتے بعد ۶ دسمبر ۱۹۲۱ء کو ایک بدطینت ارمنی نوجوان نے انہیں گولی کا نشانہ بنایا اور پستول کی پانچ گولیوں نے اس بالغ نگاہ شہزادے کی حیات ارضی کا خاتمہ کر دیا ۔ انہوں نے ایک پرہیجان دور میں سیاسی زندگی گزاری ۔ تحول پذیر دور میں تحریری و تقریری سرمائے نہ پائدار رہ سکتے ہیں ، نہ محفوظ ۔ اس کے باوجود ان کی مذکورہ کتاب اور مقالہ اس قابل ہیں کہ انہیں اسلامی مفکرین کی صف اول میں جگہ دی جائے ۔ اسی لئے علامہ اقبال کی نگاہ انتخاب ان پر پڑی ہے ۔

''اسلامی مذہبی فکر کی تشکیل نو'' کے چھٹے خطبے میں اقبال نے ترکی کی ''تحریک تجدد دین'' کا ذکر کیا ہے اور وہاں سعید حلیم پاشا کی کتاب ''اسلام لشمق'' کے باب دوم ''حریت و مساوات'' کے ایک اقتباس کو انگریزی زبان کا جامہ پہنایا ہے ۔ اقبال نے اس کتاب کے عربی یا فارسی ترجمہ کی رو سے یہاں فرمایا ہے کہ زیادہ عرصہ نہیں گزرا جب کہ ترکی میں دو فکروں کا دور دورہ تھا : ایک کی نمائندگی ''حزب وطنی'' کے ہاتھ تھی اور دوسرے کی نمائندہ و راہنما ''انجمن اتحاد و ترقی'' تھی (جسے 'حزب اصلاح مذہبی' بھی کہتے ہیں) ۔ حزب وطنی کی دلچسپیوں کی انتہا ریاست تھی اور بس ۔ اس کے

اهل فکر کی نظر میں مذہب بذات خود کوئی منفرد (ریاست سے ممتاز) وظیفہ نہیں رکھتا ۔ ریاست ہی قومی زندگی کا جوہری عامل ہے جس سے تمام دوسرے عوامل کے کردار اور وظیفہ کا تعین ہوتا ہے ۔ اس لئے وہ ریاست و مذہب کے وظیفہ کے بارے میں پرانے نظریات کو مسترد کرتے تھے ۔ انہوں نے شرعی نقطۂ نظر کو تسلیم نہیں کیا کہ سیاست اور مذہب باہم متحد ہیں۔ یہ حزب ان دونوں کے علیحدہ کرنے پر مصر تھا ۔ اور اسلام کے نظام اجتماعی کے ظاہر کو دیکھ کر بعض لوگوں کو شاید یہ روش درست نظر آتی ہو ، مگر ذاتی طور پر علامہ کو اس سے سخت اختلاف تھا ۔ انہیں حزب اصلاح مذہبی سے ، جس کی قیادت سعید حلیم پاشا کے ہاتھ تھی ، اتفاق تھا کہ دین اسلام میں حقیقت و مجاز کا حسین امتزاج موجود ہے ۔ دین اسلام نے حریت و مساوات اور انسانی استحکام کی پائدار صداقتوں کو متحداً جلوہ گر کیا ہے اس لئے اسلام میں " وطن " کی محدودیت موجود نہیں ۔ اقبال فرماتے ہیں : " اس وزیر اعظم (سعید حلیم پاشا) نے لکھا ہے : جس طرح کسی انگریزی ریاضی یا فرانسیسی کیمیا کا وجود نہیں ، اسی طرح اسلام کو ترکی ، عربی ، ایرانی یا ہندی نہیں کہا جا سکتا ـــ ـــ جس طرح علمی حقائق عالمگیر ہیں اسی طرح اسلامی اصول و نظریات آفاقی اور ہمہ گیر ہیں "ـــ ترکی کے بارے میں مذکورہ باب میں علامہ کے سارے فرمودات لائق مطالعہ ہیں ، مگر ہمیں یہاں اسی اشارہ پر اکتفا کرنا ہے ۔ پوری بحث کے ضمن میں ہم ایک جدا گانہ شذرہ لکھیں گے۔

" جاوید نامہ " کے فلک عطارد (صفحات ۶۴ تا ۸۶ کے مربوط عنوانات ملاحظہ ہوں) میں سعید حلیم پاشا اور ان کی تعلیمات کا معنی خیز ذکر موجود ہے ۔ جاوید نامہ کا یہ حصہ اقبالیات کے اہم ترین مباحث پر مشتمل ہے ۔ قرآن مجید کی ابدی تعلیمات خصوصاً سیاسی تعلیمات جس قدر جامع و مانع طور پر " فلک عطارد " میں سید جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی زبانی مذکور ہیں ، اقبال کی کسی دوسری کتاب میں یکجا نظر نہیں آتیں ، مگر یہاں ہماری گفتگو بجز ضمنی اشاروں کے صرف ان اشعار کے بارے میں محدود رہے گی جو سعید حلیم پاشا مرحوم کی تعلیمات سے مربوط و ماخوذ ہیں :

اقبال اپنے افلاکی سفر کے مرشد مولانا جلال الدین رومی کی رهنمائی میں فلک قمر پر سے گذر کر فلک عطارد پر آ پہنچتے ھیں ۔ یہاں کے کوھستانی علاقوں میں دریاؤں کی تند روی اور شورش ان کو پسند آئی لیکن اس بات پر تعجب ھوا کہ اس غیر آباد خطہ میں اذان کی آواز کہاں سے آ رھی ھے ! مولانائے روم نے انہیں بتایا کہ حضرت آدم علیہ السلام فردوس بریں سے زمین کی طرف جاتے ھوئے کچھ دن یہاں ٹھہرے تھے اس لیے بلند مقام والے اولیاء اللہ اکثر یہاں کی زیارت کرنے آتے اور اس مقام پر نمازیں پڑھتے ھیں ۔ اقبال آگے بڑھے اور وھاں انہیں جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا نماز پڑھتے ھوئے نظر آئے ۔ جمال الدین افغانی کی امامت میں سعید حلیم پاشا کے ساتھ رومی اور اقبال نے بھی نماز پڑھی :

زائران این مقام ارجمند پاک مردان ، از مقامات بلند

پاک مردان چو فضیل ۱ و بوسعید ۲ عارفان مثل جنید و بایزید

رفتم و دیدم دو مرد اندر قیام مقتدی تا تار و افغانی امام

مولانا رومی عصر حاضر کے ان دو رهنماؤں کو اقبال سے اس طرح متعارف کراتے ھیں :

گفت : مشرق زین دو کس بہتر نزاد ناخن شان عقدہ ھائے ما کشاد

سید السادات ، مولانا جمال زندہ از گفتار او سنگ و سفال

ترک سالار ، آن حلیم درد مند فکر او ، مثل مقام او ، بلند

با چنین مردان دو رکعت طاعت است ورنہ آن کاری کہ مزدش جنت است

رومی کے متعارف کروانے پر زندہ رود یعنی اقبال (ان کا یہ افلاکی نام سب سے پہلے اس مقام پر مذکور ھوا ھے) مولانا افغانی سے گفتگو کرتے ھیں ۔ اقبال بڑے پر سوز انداز میں عالم اسلام کی زبوں حالی کا شکوہ کرتے ھیں کہ مسلمان نظریۂ وطنیت کے سیاسی پہلو کے حامی ، افرنگ مآب اور اشتراکیت دوست

۱- ابو علی فضیل بن عیاض خراسانی متوفی ۱۸۷ ھ

۲- ابو سعید فضل اللہ متوفی ۴۴۰ ھ

بن چکے ہیں ۔ اس پر افغانی ''دین و وطن'' اور ''اشتراکیت و ملوکیت'' کے عنوانات کے تحت مسلمانوں کو ان فتنوں کی حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں ۔ اس ساری گفتگو کو سعید حلیم پاشا بھی سنتے اور بعض مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں ۔ ان کی گفتگو کا عنوان ''شرق و غرب'' (جاوید نامہ صفحہ ۷۱) ہے جس میں آپ فرماتے ہیں کہ :

اقوام غرب اپنی ''عقل و فہم و تدبر'' (زیرکی) پر نازاں ہیں جبکہ مسلمانوں کی اساس کار خالق کائنات کی وحیٔ منزل کی پیروی (عشق) میں مضمر ہے ۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ شرع اسلامی کی روشنی میں تفکر و تدبر کرنا سیکھیں ۔ اقوام مغرب چوں کہ نعمت ''عشق'' سے بے بہرہ ہیں ، اس لئے مسلمانوں کو ان کی تقلید کرنا لا دینیت اپنانے اور اندھیارے میں بھٹکتے پھرنے کے مترادف ہے ۔ ترکی میں مصطفیٰ کمال پاشا اتا ترک نے ''تجدد'' کی دعوت دی اور اس کے نتیجے میں اقوام مغرب کی متروک چیزوں کا ترکی میں زور و شور سے رواج ہو رہا ہے ، حالانکہ ہماری کتاب مقدس قرآن مجید کی تعلیمات کسی قسم کی ترقی و جدت کی راہ میں حارج نہیں ہیں ۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اقوام مغرب کی کورانہ تقلید اور ان کی ''لب گور مدنیت'' کی نقالی کے بجائے خود قرآن مجید پر غور و فکر کریں اور دینی تعلیمات کے مطابق حیات تازہ حاصل کریں ۔ قرآن مجید میں ہر زمانے کے حالات کے مطابق رہنمائی موجود ہے مگر اس سے استفادہ کرنے کی خاطر ''معنی رس'' دل کی ضرورت ہے ''دل'' کی زندگی فکر و ذکر کے اختلاط سے نصیب ہوتی ہے اور اگر مسلمان دوبارہ اجتہادی نظر پیدا کر لیں ، تو انہیں مغربی علوم و فنون سے استفادہ کی ضرورت محسوس ہوگی نہ کہ مغربی معاشرت کی نقالی کی ۔ اس ضمن میں علامہ کے ۲۱ اشعار میں سے چند یہ ہیں :

غربیان را زیرکی ساز حیات — شرقیان را عشق راز کائنات
زندگی را سوز و ساز از نار تست — عالم نو آفرینی کار تست
زندہ دل ، خلاق اعصار و دھور — جانش از تقلید گردد بی حضور
چون مسلمانان اگر داری جگر — در ضمیر خویش و در قرآن نگر
صد جہان تازہ در آیات او ست — عصرھا پیچیدہ در آنات او ست

جو کچھ علامہ نے فرمایا ، ناظرین اسے شہزادہ حلیم پاشا کے فرانسیسی مقالہ یا اس کے مترجمہ انگریزی متن میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں ۔ انگریزی متن ، حیدر آباد دکن کے معروف سہ ماہی مجلہ ''اسلامک کلچر'' کے اولین شمارہ بابت جنوری ۱۹۲۷ء میں چھپا تھا اور راقم الحروف اسی سے استفادہ کر رہا ہے ۔ اس کے مترجم محمد مارما ڈیوک پکتھال مرحوم تھے ۔ ہم یہاں شہزادہ مرحوم کے فرمودات کے مربوط مضمون کو اپنے الفاظ میں بیان کریں گے ۔

شریعت اسلامی ان خدائی دساتیر پر مشتمل ہے جو طبیعی اور قابل عمل ہیں۔ ان دساتیر پر عمل در آمد اس خاطر ضروری ہے کہ انہیں خدائے حکیم نے انسانوں کی ظاہری اور باطنی فلاح و بہبود کی خاطر مقرر فرمایا ہے ۔ وہ دساتیر منزل من اللہ ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل حسنہ سے مستند ہو چکے ہیں ۔ ان دساتیر اور قوانین کے ذریعے اسلام نے ایسی کشادہ راہ دکھائی ہے جو انسانی ہمدردی (عشق) پر مبنی ہے اور اس میں مفاد پرست عقلیت (زیرکی) کے جھوٹے اور فاسد دعوے نہیں ہیں۔ اسلام نے عالم انسانی میں ایسا انقلاب پیدا کیا جس کا تعلق ، دل و دماغ اور قلب و ضمیر کی پاکیزگی سے ہے ۔ اسلام نے مشاہدے اور تدبر پر زور دیا جس پر عمل کر کے ایک زمانے میں مسلمانوں نے احیاء العلوم کو جنم دیا ۔ علوم جدیدہ کے بانی مسلمان ہی ہیں ۔ شریعت اسلامی کے پیرو ، سودائی اور دنیا سے متنفر لوگ نہ تھے ۔ وہ دین و دنیا کو ایک تصویر کے دو رخ جانتے اور حسنہ" الدنیا والا خرۃ کے لئے کوشاں رہتے تھے ۔ وہ شریعت اسلامی کی رہنمائی میں عقل و استعداد خداداد سے استفادہ کرتے رہے ہیں ۔

شہزادہ مرحوم فرماتے ہیں کہ : اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم مغربی ممالک کے تجربات سے استفادہ کریں کیوں کہ اس وقت وہ لوگ مختلف علوم و فنون میں ہم سے بہت آگے بڑھ گئے ہیں ۔ البتہ اگر خود مغربی دنیا کو اپنے اخلاقی بحران اور معاشرتی خرابیوں کا علاج کرنا ہو گا تو وہ ہماری طرف (بشرطیکہ ہم شریعت اسلامی پر عامل ہوں) دیکھیں گے ۔ جو کچھ ہمیں

اهل مغرب سے سیکھنا ہے ، وہ مخصوص اور محدود علوم و فنون ہیں نہ کہ تمدنی ضروریات کی چیزیں ۔ خود ہماری مدنیت ارفع و اعلیٰ ہے ۔ اس لحاظ سے شہزادہ مرحوم کے نزدیک یہ بات صریح غلطی بلکہ حماقت ہو گی کہ مسلمان ممالک کو مغربی تہذیب و تمدن اختیار کرنے کا مشورہ دیا جائے ۔

مسلمان تعلیم یافتہ افراد کے اکثر اکابر اپنے ملک میں ایسے امور کی ترویج میں کوشاں ہیں ، جو صریحاً یورپ کی نقالی ہے ۔ وہ یہ سوچ رہے ہیں کہ اغیار کے اصول و افکار کو اپنائے بغیر ہمارے احیاء کی کوئی اور صورت ہو ہی نہیں سکتی ۔ مسلمان زعما کی یہ روش شہزادہ مرحوم کو بہت شاق گذرتی تھی کیونکہ ان کی نظر میں مغرب پرست حضرات میں اس بات کا شعور نظر نہیں آتا کہ دین اسلام کی رو سے اللہ تعالیٰ نے ہمیں جن عبادات و عقائد کا مکلف بنایا ہے (اور ان عقائد کا زبدہ عقیدۂ توحید ہے) اور پھر جس تمدنی اور معاشرتی زندگی کی رہنمائی فرمائی ہے ، وہ احسن اور قابل تقلید ہے ۔ فرماتے ہیں کہ ہم دوسروں کے برخود غلط عقائد و اصول کیوں اپنائیں ؟

مغربی طرز تعلیم کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے : مغربیوں سے اختلاط اور ان کے طرز کی تعلیم کا یہ نتیجہ نکلا کہ فرنگی پرست مسلمانوں کو الا ماشا اللہ یہ خیال پیدا ہوا کہ شریعت اسلامی کے اصول عصر حاضر کی مادی ترقی کے مخالف ہیں ۔ اس خطرناک غلط فہمی کا یہ نتیجہ نکلا کہ بعض لوگ اسلامی تمدن کی برقراری کی خاطر دنیاوی ترقی و بہبود کو خیرباد کہنے لگے ہیں اس کے مقابلہ میں ایک دوسرا گروہ مادی ترقی کے حصول کی خاطر شریعت اسلامی سے گلو خلاصی کا طالب بننے لگا ہے حالانکہ اسلام کی رو سے دینی و دنیاوی امور کی کوئی مغائرت ہے ہی نہیں ۔

سعید حلیم پاشا فرماتے ہیں کہ ان نام نہاد تعلیم یافتہ حضرات کی تربیت ایسے ماحول میں ہوئی کہ وہ ہر معاملے کو مغربیوں کے نقطہ نگاہ سے دیکھتے اور پرکھتے ہیں ۔ وہ اسلام کے تمدنی نظام کو سمجھنے کی استعداد ہی نہیں رکھتے ۔ در حقیقت اسلام کی صداقت پر ان کو یقین نہیں ۔ ان کا ایمان روایتی ہے ۔ مغرب پرست حضرات کو یورپ کی ظاہری چمک دمک سے حسن ظن

ہو گیا حالانکہ اس چمک دمک کی بنیاد علوم اور مساعی پر ہے - یورپ کے ترقی یافتہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہاں کے لوگوں کا تمدن اور معاشرت بھی صحیح اصولوں پر مشتمل ہے لیکن بعض لوگ ہیں کہ طرز تمدن اور عام ترقی میں فرق نہیں کرتے -

سعید حلیم پاشا کو احیائے امت کے کام سے بڑی لگن تھی اور علامہ اقبال کے پیغام کے معتدبہ حصے کا مقصد و منشا بھی یہی ہے - پاشائے موصوف اپنے مذکورہ مقالے کے آخر میں رقم طراز ہیں (انگریزی سے ترجمہ) :

''عصر حاضر کے مسلمان مفکرین کے لئے اصلاح امت کے کام کو انجام دینا آسان نہیں ، مگر ایسے کام کی کوشش کرنا بذات خود بڑی عظمت کی دلیل ہے - اس کام میں مستقل مزاجی ، جذبۂ ایثار ، بےغرضی اور عالی ہمتی کی ضرورت ہے - دینی امور پر تحقیق و تدقیق شروع کرنے سے پہلے دین اسلام کی حقانیت اور تکمیل دین مبین پر ایمان کامل رکھنا نہایت ضروری ہے - اگر ہمارے کچھ تعلیم یافتہ علماء ان صفات اور ایمان کامل سے لیس ہو کر تفقہ فی الدین کے لئے خود کو وقف کریں تو ملت اسلامیہ کے احیاء کا کام چنداں دشوار نہیں رہے گا - تحقیقی کاموں کی خاطر اعلیٰ درجے کی استعداد اور بصیرت کی ضرورت ہے اور اگر مسلمانوں کے علماء و فضلاء اس استعداد سے بہرہ مند ہو کر کام نہیں کرتے تو انہیں یہ دعویٰ ترک کر دینا چاہئے کہ ہم مسلمانوں کو من حیث القوم آزادانہ زندگی گذارنے کا حق حاصل ہے''۔

اب سعید حلیم پاشا سے علامہ کی گفتگو کا دوسرا حصہ ملاحظہ ہو : اقبال (زندہ رود) پاشائے موصوف کی گفتگو سن کر ان سے اور علامہ جمال الدین افغانی سے شاکیانہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کے تازہ بتازہ ''جہان حقائق'' کو لوگ جانتے ہی نہیں - اس پر افغانی مغفور ''محکمات عالم قرآنی'' کے زیر عنوان ، ''خلافت آدم'' ، ''حکومت الٰہی'' ، ''ارض ملک خداست'' اور ''حکمت خیر کثیر است'' کے عنوانات پر فکر انگیز اور مجتہدانہ انداز میں روشنی ڈالتے ہیں (صفحہ ۷۴ تا ۸۳)- اس پر ''زندہ رود'' افغانی سے فرماتے ہیں: آپ نے تو قرآن مجید کے جہان محکمات و حقائق ابدی کو واضح کر دیا مگر

سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسی زبردست اور پر حکمت کتاب رکھنے والی قوم زوال پذیر کیوں ہے؟ آج ملت اسلامیہ من حیث المجموع فرسودہ اور پسماندہ ہے۔ آخر تاتاریوں (ترکوں) اور کردوں کے غیور، دیندار اور با حمیت افراد کو کیا ہو گیا کہ آج کل وہ بھی بے حس و حرکت ہیں؟ تاتاریوں اور کردوں کے ترکی قبائل کا یہ خصوصی ذکر پاشائے مرحوم کی موجودگی کی وجہ سے تھا۔ آج کے مسلمان غالباً مسلمان نہیں رہے ورنہ وہ قران مجید سے دین و دنیا کا استفادہ کیوں نہ کرتے اور انحطاط و پسماندگی کی زندگی پر کیوں قانع رہتے؟ ''زندہ رود'' کے اس استفسار اور انتقاد کا جواب سعید حلیم پاشا دیتے ہیں۔ ان کے جواب (صفحہ ۸۴ تا ۸۶ کے ۱۹ شعر) کے تین حصے ہیں۔ مسلمانوں کے زوال کا ایک بڑا سبب، تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ذمہ داری سے بچنا ہے ان کے نزدیک مسلمانوں کے زوال کا ایک بڑا سبب، اور دین سے لوگوں کو متنفر و بیزار کرنے کا عامل ''ملا'' ہے۔ اس بندۂ خدا کی فہم و فراست اس قابل نہیں کہ قرآن مجید کے ابدی حقائق و معارف کو سمجھ سکے۔ اس کا سرمایۂ تحریر و تقریر قصے کہانیاں یا ایسی دل آزار اور ایک دوسرے کی تکفیر کی باتیں ہیں جن سے ملت اسلامیہ کے مختلف افراد میں پھوٹ پڑے۔ ''ملا'' کی نظر میں اختلافات کو ہوا دینا ہی دینی خدمت ہے۔ آج کل کے تعلیم یافتہ افراد نے ''ملا'' کو دین کا ٹھیکہ دار اور مختار کل سمجھ رکھا ہے۔ خود انہیں دین سے ایسی بیزاری ہے کہ اپنے ماضی کا نام لیتے ہوئے شرماتے ہیں، حالانکہ، اے زندہ رود! تیرا اور تجھ جیسے تعلیم یافتہ افراد کا فرض تھا کہ عام مسلمانوں کو ان کے ماضی سے روشناس کرانے اور عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق دینی تفکر و تفلسف کو مؤثر انداز میں پیش کرتے۔ تعلیم یافتہ افراد پر ایسا کرنا فرض عین تھا اور ہے۔ زوال و انحطاط کو روکنے کی یہ صورت ہے کہ مسلمان عصری تقاضوں کے مطابق مختلف علوم و فنون میں تبحر حاصل کریں۔ اس کام میں دوسروں کی نقالی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ''کل یوم ھو فی شان'' سے ہمیں یہ رہنمائی ملتی ہے کہ مسلمان ''تخلقوا با خلاق اللہ'' کے مطابق فعال ہوں اور مقتضیات عصری سے غافل نہ ہوں۔ خلاصہ یہ کہ کاروان اسلام کی منزل مقصود حرم (مکہ معظمہ) ہو اور کسی دوسرے مقام کو کعبہ مقصود نہ بنایا جائے۔ آج

مسلمانوں کے نقطہ نگاہ میں تبدیلی کی ضرورت ہے کیوں کہ وہ غیروں کے نظریات اور بدیسی آرا کو اپنے فکر و نظر کی آماجگاہ بنائے ہوئے ہیں - کاش وہ دین میں گہرائی کی استعداد پیدا کر سکتے تو زوال و انحطاط کافور ہو جاتا ۔ سعید حلیم پاشا کے مقالے سے ماخوذ یہ مضامین خود پاشائے موصوف کی زبان سے سفر عطارد میں اقبال نے یوں ادا کروائے ہیں ۔ منتخب اشعار ملاحظہ ہوں :

دین حق از کافری رسوا تر است زانکہ ملا مومن کافر گر است

زانسوی گردون دلش بیگانہ‌ی نزدوی ام الکتاب افسانہ‌ی
کم نگاہ و کورذوق و ہرزہ گرد ملت از قال و اقولش فرد فرد

ای ز افکار تو مومن را حیات از نفسہای تو ملت را ثبات
حفظ قرآن عظیم آئین تست حرف حق را فاش گفتن دین تست

فطرت تو مستنیر از مصطفیٰ است
باز گو آخر مقام ما کجا ست ؟

رازہا با مرد مومن باز گوی شرح رمز ”کل یوم“ باز گوی
جز حرم منزل ندارد کاروان غیر حق در دل ندارد کاروان

من نمی گویم کہ راہش دیگر است
کاروان دیگر نگاہش دیگر است

(جاوید نامہ صفحہ ۸۴ تا ۸۶)

ان فرمودات کے ماخذ کے طور پر اب سعید حلیم پاشا کے مقالے کی مربوطہ عبارات کا تحلیلی خلاصہ ملاحظہ ہو ، فرماتے ہیں :

گذشتہ دو قرون سے امت مسلمہ ایک ہمہ گیر زوال سے دو چار ہے ۔ لوگوں نے اس کے زوال و انحطاط کے مختلف اسباب گنائے ہیں - جن میں کچھ صحیح ہوں گے مگر بیشتر غلط اور محض ظن و تخمین پر مبنی ہیں ۔

کچھ باتیں اسلام سے نفرت اور معاندانہ رویہ کی وجہ سے سنائی دیتی ھیں - میں اس وقت ایک بڑے سبب کا ذکر کروں گا : وہ ''بے استعدادی اور نا اھلی'' ہے جس کی وجہ سے صاحب فکر لوگ دینی معلومات سے بے بہرہ اور نا اھل ھونے کے باوجود مختارکل بنے ھوئے ھیں - تاریخ اسلام شاھد ہے کہ خاص قسم کے اھل مدرسہ ، کم سواد خانقاہ نشینوں اور ''قشری ملاؤں'' کی وجہ سے ھمارے دور انحطاط کا آغاز ھوا ہے - ملاؤں نے یہ عام غلط فہمی پھیلائی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حصول علم کی جو تاکید فرمائی ہے وہ صرف دینی علوم اور شریعت کے رموز کے بارے میں ہے - ظاھر ہے کہ یہ ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی من مانی تاویل ہے - حقیقت یہ ہے کہ رسول پاک صلعم نے ھر قسم کے مفید علوم و فنون کے کسب کرنے کی تشویق و ترغیب بلکہ تاکید فرمائی ہے - ھمیں تسلیم ہے کہ تفقہ فی الدین سب سے اھم ہے - جو دین کی فہم کا حامل ھوگا وہ منشائے اسلام کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کر سکے گا مگر رحمۃ للعالمین کی تعلیم و تربیت کا منشاء یہ تھا کہ پیروان اسلام دینی و دنیاوی ، مادی اور روحانی خوشحالی سے بہرہ مند ھوں البتہ ''ملاؤں'' کی تاویلات نے ملت اسلامی کو تنگ نظری اور فقر و پسماندگی کے غار میں پھینکنے کی کوشش کی ہے - اسلام اس قسم کی مصنوعی پیشوائیت کے خلاف ہے - مگر جہالت کے دور دورہ سے اس گروہ کا سکہ جم گیا اور انہوں نے مسلمانوں پر افلاس اور غربت کو اس طرح مسلط کیا کہ غیر ملکی استعمار پسند مسلمانوں پر چیرہ دستی کرنے لگے - اگر آپ غور فرمائیں تو ملت اسلامیہ کے انحطاط کا ایک بڑا سبب یہی ''ملائی'' گروہ رھا ہے - اس گروہ نے مسلمانوں کو قوانین فطرت کا مطالعہ کرنے سے باز رکھا اور لا یعنی بحثوں میں الجھا دیا - نتیجہ افلاس ، غربت اور پسماندگی ہے -

پاشا مرحوم فرماتے ھیں کہ اس وقت مسلمانوں میں تجرباتی علوم کی معلومات کا فقدان ہے - ایجادات و اختراعات دوسروں کے ھاتھ میں ھیں - نوجوانوں کو چاھئے کہ وہ اچھے مسلمان بنیں اور ان علوم کی طرف خصوصی توجہ دیں - وہ یورپ سے نئے علوم و فنون سیکھیں اور قرآن مجید کی تعلیمات کے مطابق دوبارہ با عزت اور آزادانہ فضا میں جینا سیکھیں - وہ مزید فرماتے

ہیں کہ جس طرح اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین کو حق مان لینے میں نجات نہیں ، اسی طرح کسی دوسرے تمدن کو اختیار کر لینے سے ہمیں بدحالی سے رستگاری نہیں مل سکتی ۔ مغربی طرز پر تعلیم یافتہ مسلمان اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ مسیحی دنیا کے تمام راستے روم کو جاتے ہیں اور مسلمانوں کے مکہ معظمہ کو ۔ ان دو ملتوں کی راہ اور منزل مقصود کبھی ایک نہیں ہو سکتی ۔ انسانی اجتماع کی ترقی کی خاطر دونوں کا لائحہ عمل مختلف ہے ۔ یہ بات صریحاً غلط ہے کہ مسیحی دنیا کے مرتب کردہ سیاسی اور تمدنی نظام کو ، خواہ اس میں کتنی ہی ترمیم کر لی جائے ، ہم اپنا سکتے ہیں ۔ مشرق اور مغرب کے درمیان غالباً اتنا فاصلہ نہیں ہوگا جتنا کہ اسلامی اور مسیحی نظام ہائے زندگی کے درمیان ہے ۔ اعلی اخلاقی زندگی اور عمدہ معاشرتی اصول کے لئے خود یورپ ہمارا محتاج ہے ۔

قوانین فطرت سے جہالت اور روگردانی کی وجہ سے عالم اسلامی پسماندگی کے مرض میں مبتلا ہے ۔ دنیاوی نعمتوں سے محرومی اور تنگدستی ان کی بڑی آبادی پر مسلط ہے اور ان کی سیاسی آزادی متزلزل ہے ۔ مغربی دنیا ایک دوسری ہی بیماری میں مبتلا ہے ۔ وہ معاشرتی مرض ہے جس کا سبب اخلاق و تمدن کے قوانین سے روگردانی ہے ۔ بہر حال اسلامی دنیا اگر مادی فارغ البالی سے محروم ہے تو اہل مغرب تمدنی آسودگی سے بے بہرہ ہیں - دونوں کو چاہئے کہ اپنے اپنے مرض کا علاج کریں ۔ (ماخوذ و ملخص) ۔

نکتۂ اقبال و ملا :

یہاں تک ہم نے ان دو سوارد کا ذکر کیا جن میں علامہ اقبال نے پاشائے ممدوح کے افکار کے تحلیل و تجزیہ کا صراحتاً ذکر فرمایا ہے ۔ یہاں ہم استدراک و تکملہ کے طور پر سعید حلیم پاشا کے اقبال پر معنوی اثرات کی طرف چند اجمالی اشارے بھی کر دیں ۔

ناظرین ، اقبال اور پاشائے مرحوم کے افکار کا ائتلاف و اتحاد ملاحظہ فرما سکتے ہیں : دونوں دین اسلام کی اکملیت اور برتری پر مکمل ایمان رکھتے ہیں ۔ وہ نہ مغربی تہذیب کی ظاہری چمک دمک سے مرعوب تھے

نہ ہی اسلام کو ''اعتذرانہ'' رنگ میں پیش کرنا چاہتے تھے ۔ دونوں مغربی علوم و فنون سے استفادہ کرنے کے سخت حامی ، مگر ہر معاملہ میں یورپ کی نقالی کے سخت مخالف تھے ۔ وہ چاہتے تھے کہ تعلیم یافتہ افراد ''دین'' میں اجتہادی نظر پیدا کرنے کی کوشش کریں اور دینی پیشواؤں کے کاموں کو تماشائی بن کر نہ دیکھتے رہیں ۔ دونوں اسلام کو ایک انتہائی ترقی پذیر دین جانتے اور اسلامی نظام کے قائم و نافذ ہونے کے دل سے آرزو مند تھے ۔

دونوں نے نام نہاد مذہبی پیشواؤں یا ''ملاؤں'' پر تنقید کی اور انہیں زوال امت مسلمہ کا ایک بڑا سبب بتایا ہے تا ہم وہ اہل علمائے دین کے احترام کے بے حد قائل ہیں ۔ علماء السوء اور تظاہر پسندوں پر انتقادات کی موجودگی کوئی ناروا چیز نہیں ۔ ''ملا'' پر اقبال کی طنزیات کو ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے ''اقبال اور ملا'' نامی کتابچے میں یکجا بھی کر دیا ہے مگر بعض لوگ ان اشعار سے سؤ استفادہ کرتے اور اچھے ، برے ، ہر قسم کے علمائے دین کو ہدف ملامت بناتے رہے ہیں ۔ یہاں جس نکتے کی طرف ہم اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ''ملا'' کے خلاف انتہائی نیش دار اور نشتر نما انتقادات جاوید نامہ کے وہ آٹھ اشعار (صفحہ ۸۴ - ۸۵) ہیں جو شہزادہ مرحوم کے مقالے کے زیر اثر لکھے گئے ہیں ۔ گو کہ ملاؤں کی جو خصوصیات ان اشعار میں مذکور ہیں یعنی ایک دوسرے کی تکفیر ، اصل کو ترک کر کے فرع پر زور دینا ، دین کی من مانی تاویلات و تحریفات ، فرقہ آرائی اور لا یعنی بحث و تکرار ، کم و بیش یہی باتیں علامہ کی دوسری تالیفات میں بھی بیان ہوئی ہیں ۔ تا ہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جاہل پیشوائیان دین کی فروعی بحثوں کے نقصانات کے بارے میں علامہ مرحوم نے سعید حلیم پاشا کا مقالہ پڑھ کر زیادہ غور فرمایا ہے ۔ ان مختصر گزارشات کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ علامہ مرحوم عصری تحاریک اور معاصر مشاہیر کے فکر و نظر کی طرف کس قدر توجہ رکھتے تھے ۔ سعید حلیم پاشا مرحوم کی کتاب اور مقالہ ، اقبالیات کے شائقین کے لئے بہت اہم ہے ۔

(بسلسلہ سابق)

شطحیات حلاج

مترجم

اعجاز الحق قدوسی

مبارک ہے وہ جو تجلی کا مشاہدہ کرے ۔ اس حدیث پر ایمان واجب ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلوٰۃ اللہ علیہ نے، جو کہ فضائے قدامت کے اڑنے والے، دوام کے کوہ قاف کے عنقا، ارواح قدرت کی زبان، مشاہدے کی بنا پر اللہ کے حبیب اور صوفی، میدان ازل و ابد کے شہسواروں کے سردار ہیں، فرمایا: نازل ہوتا ہے اللہ ہر رات میں سمائے دنیا کی طرف (حدیث)

۴۵ـ حسین روایت کرتے ہیں، رجب، عزت، صاحب حجاب، خادم بیت المعمور، صاحب سطر اقصیٰ اور سفیر اعلیٰ کے متعلق، کہ خدا وند سبحانہ و تعالیٰ نے نزول عیسیٰ علیہ السلام کے لیے مقدس ارواح کو جمع کیا، اس کو یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام زمین عرشی اور آسمان عرشی میں رکھا۔ حق سبحانہ نے ایک تحریر لکھی، جس میں صلوٰۃ کبریٰ، صیام کبریٰ اور حج اکبر تھا، اور وہ تحریر ملائکہ شہسوار کے سپرد کی، اور کہا کہ اسے ملک قدیم کے نام سے روشن کرو۔

۴۶ـ حسین کہتے ہیں کہ رجب سے اللہ کا اہم مہینہ مراد ہے، اور یہ صحیح ہے' یا اللہ کا اسم حسن مراد ہے۔ حدیث میں ہے کہ رجب اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، اور ایسا ہی رمضان۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: شھر رمضان الذی انزل فیه القران [۱] (ترجمہ: رمضان کا مہینہ جس میں قرآن نازل کیا گیا)۔ حدیث میں ہے کہ رمضان روزہ دار پر گواہی دے گا۔ رجب بھی گواہی کی زبان رکھتا ہے، غیب کی خبر دیتا ہے، اور ممکن ہے کہ وہ ملک مقرب ہو۔

---

(۱) سورۂ ۲ (البقرہ) آیت ۱۸۱۔

صاحب حجاب ایک فرشتہ ہے ، ساتویں آسمان پر ، حجاب عزت اسی کے ہاتھ میں ہے ۔ میرا دل کہتا ہے کہ یہ طائر قدس ہے ، یا حجاب ملک کی صورت ہے ۔

عزت سے ہیبت و عظمت مراد ہے ، جو عالم حضور میں حق کی طرف سے جھلکتی ہے ، یا عزت فعل یا ملک عزت مراد ہے ۔

خادم بیت المعمور ، عیسیٰ بن مریم علیہ السلام یا جبرئیل علیہ السلام ہیں ، اول زیادہ صحیح ہے ۔

صاحب سطر اقصیٰ عزرائیل یا میکائیل ہیں ۔

سطر اقصیٰ ایک سرخ گاڑھا پردا ہے ، جو سدرۃ المنتھیٰ اور کرسی کے درمیان ہے ۔

سفیر اعلیٰ اسرافیل علیہ السلام ہیں ، جو خدا اور ملائکہ اور انبیاء اور اولیاء کے درمیان سفیر ہیں ۔ حدیث میں ہے کہ وہ خدا سے براہ راست سنتے ہیں ۔

۴۷ - یا رجب سے صورت بشر کا مہینہ مراد ہے ، اور وہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ قمر معرفت طلوع ہو ، اور آسمان قربت کے درمیان نفس انسانی کو مشاهدے کا ھلال نظر آئے ، اور اس صورت بشر میں قوت جاذبہ کے غلبے سے جو کہ طبیعت میں حدت عشق کے باعث ہو ، سانس جاری ہوتی ہے ۔

صاحب حجاب نفس امارہ ہے اور حجاب ، طبع اول میں عناصر اربعہ ہیں ۔

بیت المعمور سے قلب مقدس مراد ہے ، اس کا خادم ملک الھام ہے کہ جو عقل پر پردۂ غیب سے ظاہر ہوتا ہے ۔ اس کی سالک عقل قدسی ہے ۔

سفیر اعلیٰ سے روح مراد ہے کہ جو حق کی طرف سے ملکوت اسفل کے رہنے والوں کے لیے سفیر ہے ۔

۴۸ - عیسیٰ علیہ السلام کے لیے ارواح کے جمع کرنے کی غرض یہ ہے کہ دجال کے خلاف اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت اور

نصرت دین میں وہ روحیں ان کی مدد اور تائید کریں ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :
و اید ناہ بروح القدس ١ (ترجمہ : **اور ہم نے اس کی تائید کی روح القدس کے ساتھ) وہ تمام ارواح کے مجمع کے ساتھ زمین پر آئیں گے ، تا کہ فنا ہونے** والے اجسام پر آن کا پرتو ڈالیں ۔ حدیث میں ہے کہ جب وہ نیچے آئیں گے تو داهنا ہاتھ جبرئیل کی گردن پر ہوگا ، اور بایاں ہاتھ میکائیل کی گردن پر ۔ زمین پر ان کے عرش سے مراد اُن کی سلطنت ہے ۔ حدیث میں ہے کہ زمین پر کرسی بچھا دی جائے گی ۔ وہاں تمام روحیں عیسیٰ علیہ السلام سے عہد و پیمان کے لیے جمع ہوں گی ، خدا کا عہد نامہ جس میں ارکان اسلام ثبت ہیں ، مومنوں کی نجات کے لیے سردار ملائکہ کے ہاتھ میں ہوگا کہ جو بندگی میں مخلص ہیں ، آن کا وہ گواہ رہے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : با یدی سفرۃ کرام بررہ ٢ (ترجمہ : ایسے لکھنے والوں (یعنی فرشتوں) کے ہاتھوں میں جو بزرگ اور نیکوکار ہیں) یا ان ارکان سے مراد طاعت الٰہی کے فریضے ہیں جو اسلام کے پانچ ارکان ہیں ۔

٤٩ ۔ حسین ، قوس اللہ المشرق بالانوار ، مشارق ، برج بروج ، قطب ، صاحب سبابہ راح (؟) بالا نوار ، مدبرات ، حکمت قدیمہ ، اور کلمۂ متصلۂ کبریٰ کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ : حق تمام چیزوں سے مقدم ہے ، جو اس بات کو پہچان لے وہ تمام چیزوں کی فوقیت سے واقف ہو جائے گا ۔ حق تمام چیزوں کا باطن ہے ۔ جو اس بات کو پہچان لے ، وہ حق کے ساتھ ایک روح محیط کی صورت میں ہوگا ، ایسی روح محیط جو سورج کی طرح ہے ، اور تسبیح کرتی ہے ۔

٥٠ ۔ وہ کہتے کہ قوس مشرق وہی قوس ہے ، جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ، اور جو فضا میں ظاہر ہوتی ہے ، اور یہ صحیح ہے ۔ یا عناصر اربعہ ہیں جو ارواح و اجسام کو دائمی حیات دیتے ہیں ۔ اس کے نور کا فیض عرش کے طبقوں یا قلب و عقل کے طبقوں سے ہے ۔

---

(١) سورۂ ۔ ٢ (البقرہ) آیت ۔ ٨١ ۔ ٢٥٣ ۔

(٢) سورۂ ۔ ٨٠ (عبس) آیت ۔ ١٥ ۔

مشارق سے جاڑے اور گرمی کے مشارق مراد ہیں ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : رب المشارق و المغارب (۱) (ترجمہ : مشرقوں اور مغربوں کا رب) اور یہ صحیح ہے ۔ یا مشارق تجلی مراد ہیں ، اور وہ دل میں ملکوت غیب کے برج ہیں ۔

برج بروج سے بنات النعش صغریٰ اور کبریٰ مراد ہے ' اور یہ صحیح ہے ، یا برج سعد اکبر مراد ہے ، جو بروج عرش کے درمیان ہے ، یا برج عقل مراد ہے ، جو دل کے بروج عیب میں سے ہے ۔

قطب سے قطب شمالی مراد ہے ، یا فلک علوی کا قبہ ، یا عرش کا قبہ ' یا اسرافیل یا روح ناطقہ مراد ہے ۔

صاحب سبابہ راح سے قمر مراد ہے ۔ واللہ اعلم ۔ یا شمس ، یا زہرا ، یا عطارد ، یا جبرئیل ، یا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں ، اور اول صحیح ہے ۔

مدبرات ملائکہ سے امر مراد ہے ، اور یہ صحیح ہے ، یا وہ سیارے مراد ہیں ، جو آسمانوں میں خدا کے حکم سے گھومتے ہیں ، یا آدم علیہ السلام کی صورت کا لشکر مراد ہے ، اور وہ نفس و قلب ، عقل اور روح ہے ۔

حکمت قدیمہ سے قرآن مراد ہے ۔

کلمۂ متصلہ سے اسم اعظم مراد ہے ۔

حسین کہتے ہیں کہ جو شخص حق کی اولیت ، آخریت ، ظاہریت اور باطنیت کو ایک حق سے دوسرے حق تک رسائی پا لینے کے بعد پہچان لے ، وہ قہر خداوندی سے نجات پا لیتا ہے ، توحید کا راز اس پر ظاہر ہو جاتا ہے ، لقا اور سر غیب کا نور اس میں داخل ہو جاتا ہے ، اور تمام چیزیں اس سے مانوس ہو جاتی ہیں ۔ لوگ کہتے ہیں جو حق کو پہچان لے گا تمام چیزیں اس کے تابع ہو جائیں گی ۔

---

(۱) سورۂ ۔ ۷۰ (المعارج) آیت ۔ ۴۰ ۔

۵۱ - حسین سنہ ۲۹۰ کے عین میزان ، اور بعثت کے ساتویں برس کے عصر خاطب ، اور اس ولی کے متعلق جو خداوند جل جلالہ کے قریب ہے ، ایک صفت کے بعد دوسری صفت ، اور ایک نظر کے بعد دوسری نظر اور انوار و ارواح جو روز قیامت تک ایک دوسرے سے متعلق ہیں ۔ جو شخص کہ صنعت توحید کو پا لے ، وہ حق سبحانہ کا اسم اعظم بنائے گا ، اور اپنے دنیا سے جانے کے بعد قدرت کے مقام عزیز تک پہنچ جائے گا ۔

۵۲ - حسین کہتے ہیں کہ عین میزان سے واللہ اعلم عین برج میزان مراد ہے کہ جو قمر عرش کی ضو کا ایک پرتو ہے ، اور خداوند عالم اجرام و اجسام و ارواح و عقول کی تخلیق اور ترتیب کے بعد صنائع و شواہد افعالیات کے مقابلے میں عناصر عالم کو اس (عین میزان) سے تولتا ہے ، اور یہ صحیح ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: والسماء رفعنا و وضع المیزان ۱ (ترجمہ: اور آسی نے آسمان کو اونچا کیا اور ترازو بنا دی ہے) اس چشمۂ میزان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے ۲۹۰ سال بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ولی صادق خبر دی - یا عین میزان سے حق کی ترازو مراد ہے ، جو عرش میں لٹکی ہوئی ہے ۔ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن لوگوں کے اعمال اس میں تولے گا ، یا میزان علم ، یا میزان عقل یا میزان قلب ، یا میزان روح یا میزان سر یا میزان سر سر یا میزان غیب یا میزان غیب غیب یا میزان خبر مراد ہے ۔

پہلے ہم نے عصر خاطب کا ذکر کیا ہے ، جس سے یہاں دھر ملک کی لسان مراد ہے ، یا دھر غیب کی یا دھر ملکوت کی یا لسان اسرار روح کے انفاس یا لسان میزان زمان باقی در جنت کی میزان مراد ہے ۔

ولی قریب سے وہ مراد ہے جو کہ بعثت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سال ہفتم کی میزان شریف سے قریب ہے ، اور یہ صحیح ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ولی قریب یا صدیق یا فاروق یا ذوالنورین یا مرتضیٰ یا جبرئیل یا اسرافیل یا آدم یا ادریس یا عیسیٰ یا خضر یا الیاس علیھم السلام ہیں ۔

---

(۱) سورۂ - ۵۵ (الرحمن) آیت - ٦ -

کہتے ہیں کہ انوار عرش ، ارواح کرسی، اجساد آدم اور ملکوت کی صنعتیں جو ایک دوسرے کے اثر سے قیامت تک پیدا ہوتی ہیں وہ اللہ کے لیے ہیں - وہ شخص کہ جس کی صنعت قدیم میں توحید کا نور کشف کر دیا ہے وہ حرف بحرف پائے گا ، عالم حدوث کی زندگی کاٹنے کے بعد بقائے دوام تک پہنچے گا - اللہ تعالیٰ نے فرمایا : رفیع الدرجات ذوالعرش [۱] (ترجمہ : خدا جو عالی مرتبہ اور عرش بریں والا ہے) -

۵۳ - حسین ھلال یمانی ، طائر میمون ، جندرۂ ملک ، نشر نشور ، صورت جود ، نور ثابت ، نور وجود اور زبان غیب لطیف کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ : حق جل جلالہ نے فرمایا ہے کہ میری غرض تمام اپنے بندوں سے یہ ہے کہ سوچ سمجھ کر میری تسبیح کریں ، اور میری صنعت کو دیکھ کر میری عبادت کریں ، اور تمام انوار کو دیکھ کر میری محبت اور شکر کریں -

۵۴ - حسین کہتے ہیں کہ ھلال یمانی سے ماہ نو مراد ہے کہ جو ہر ماہ ختم ماہ پر ظاہر ہوتا ہے ' یا کعبہ یا حکمت یمانی ، یا اویس قرنی، یا وہ نور جو جبرئیل علیہ السلام کی آنکھوں میں ہے مراد ہے - حدیث مرفوع میں ایسا ہی آیا ہے ، یا تلبس فعل کا قمر مراد ہے ، جس میں صنعت کی تجلی نظر آتی ہے ، یا وہ بادل کا ٹکڑا مراد ہے کہ جو ھمہ وقت مکاشفے میں رھنے والوں کو یمن سے ھلال کی شکل میں آتا دکھائی دیتا ہے ، یا وہ فرشتہ مراد ہے جو یمین کعبہ سے حاضرین کو سنانے کے لیے خاص لہجے میں آواز بلند کرتا ہے ، یا روح یا قلب یا عقل یا حضرت مصطفیٰ صلواۃ اللہ علیہ مراد ہیں - معنی اول وقیع ہیں -

طائر میمون سے ھدھد سلیمان علیہ السلام مراد ہے ، یا عنقائے مغرب ، یا ھمائے ملک یا طیر عافیت یا طیر الھام یا طیر روح یا نیک فال ، یا طیر نور کہ جو عرش کے گرد گھومتا ہے ، یا سفید پرندہ کہ جو عرش کے نیچے ہے یا جبرئیل یا حضرت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم یا ملک عرش و ثریٰ کا اسد مراد ہے -

---

۱ - سورۂ - ۴۰ (المومن) آیت - ۱۵ -

۵۵ - جندرہ سے ازل کے جبروت اور قدم کے ملکوت کے باغ مراد ھیں ۔

نشر نشور سے عدم اور نور نشر سے قدم اور صورت جود حق مراد ھے، اور یہ صحیح ھے ۔ ممکن ھے کہ جندرۂ ملک سے اسرافیل یا عزرائیل علیھما السلام مراد ھوں ، اور نشر نشور سے وہ صورتیں مراد ھوں کہ جو اسرافیل کے منھہ میں ھیں ۔

نور ثابت سے نور ایمان مراد ھے ، یا نور اسلام یا نور معرفت مراد ھے ، اور یہ صحیح ھے ، یا نور تجلی یا نور حضرت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ، یا نور عرش یا نور کرسی مراد ھے ۔

وجود سے عالم اعلیٰ کی تکوین مراد ھے ، یا غیب کی تکوین یا وجود الھام یا روح کبریٰ مراد ھے ، اور یہ صحیح ھے ۔

زبان غیب لطیف سے قرآن مراد ھے ، یا الھام قلب ، یا الھام عقل یا الھام روح یا غیب مخفی کی وحی مراد ھے ، اور یہ صحیح ھے ۔

حسین کہتے ھیں کہ خداوند عالم نے مخلوق کو اپنی خالص بندگی کے لیے پیدا کیا کہ جو فکر و ذکر و شکر اور معرفت سے موصوف ھو ، اللہ تعالیٰ نے فرمایا : و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون [1] (ترجمہ : نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انسانوں کو مگر تا کہ وہ عبادت کریں)

۵۶ - حسین صورت حسنہ ، جمعۂ قائمہ اور شاھد کعبہ کے متعلق بیان کرتے ھیں کہ ھر دن اور رات میں ۳۶۰ لمحے خدا سے مختص ھیں ، ھر لمحے میں اپنے دوستوں میں سے کسی ایک دوست کی روح کو اپنے پاس لے جاتا ھے ، اور اس کے بدلے میں اپنے ایک مخلص کو چھوڑتا ھے ، اپنے دوست پر اپنی نگاہ سے رحم کرتا ھے ، جو آن لوگوں سے ستر ھزار درجے زیادہ ھوتا ھے جو اس دوست کی دوستی کا دعویٰ کرتا ھے ۔

۵۷ - حسین کہتے ھیں کہ صورت حسنہ سے واللہ اعلم بالصواب ، صورت آدم مراد ھے یا صورت یوسف یا صورت حضرت مصطفیٰ علیھما السلام

---

۱ - سورۃ - ۵۱ (الذاریات) آیت - ۵۶ -

یا صورت بہشت یا صورت رضوان یا صورت عرش یا صورت کرسی یا صورت شریعت یا صورت عافیت یا صورت قلب یا صورت عقل یا صورت روح یا صورت اسرافیل یا صورت جبرئیل یا صورت حسن التباس مراد ہے ۔ ان میں زیادہ حقیقت سے قریب صورت شریعت ہے ۔

جمعۂ قائمہ سے جمعہ' معروفہ قیامت تک مراد ہے ، اور یہ صحیح ہے ، یا عید فطر مراد ہے یا عید اضحیٰ مراد ہے یا روز عرفہ مراد ہے ، اور یہ صحیح ہے یا روز قیامت مراد ہے : ذلک یوم مجموع لہ الناس و ذلک یوم مشہود ۱

۵۸ ۔ شاهد کعبہ سے آیات حق مراد ہیں کہ جو اہل نظر پر کعبۂ ظاہری میں ظاہر ہوتی ہیں : فیہ آیات بینات ۲ (ترجمہ : اس میں روشن نشانیاں ہیں) اور یہ صحیح ہے ؛ یا کعبے کی زیارت کرنے والے آدمی اور فرشتے مراد ہیں ، یا مقام ابراہیم مراد ہے ، اور وہ آن کے قدم کی جگہ ہے ، جو بہشت کے جواہرات میں سے ایک دانہ ہے ، یا حجر اسود مراد ہے ، یا اسمعیل علیہ السلام مراد ہیں ، یا وہ خدا کی محبت مراد ہے جو کعبے میں ہے ' یا قطب علیہ السلام مراد ہیں جو ہمیشہ حرم میں رہتے ہیں ، اور وہ ابدال کے سرگروہ ہیں ، یا خضر علیہ السلام مراد ہیں ، یا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں جو کعبہ' قدامت کے زائرین کے سردار ہیں ' کرسی عدل کی مسند کے شاہنشاہ ہیں ، اور کرسی کے گہواروں کے خطیبوں میں سب سے بڑے خطیب ، اور جو زبان دانان عرش کے فصیحوں میں سب سے زیادہ فصیح ہیں وہ وہی ہیں کہ جن کا مکان لا مکان میں کہا گیا ، اور جو کن فکان میں موجود تھے ۔

۵۹ ۔ حق کہتا ہے کہ نجبائے صدیقاں کے لیے ان کی ارواح قبض ہونے کے موقع پر حق کی تجلی کے کچھ لمحات ہیں ، ہر لمحے میں ایک صدیق کی روح لیتا ہے ، اور دوسرے کو اس کی جگہ دنیا میں اپنے عاشقوں میں سے بٹھا دیتا ہے ۔ سخن دانوں کی جان کے سالک علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ

---

۱ ۔ سورۂ ۔ ۱۱ (ہود) آیت ۔ ۱۰۳ ۔

۲ ۔ سورۂ ۔ ۳ (آل عمران) آیت ۔ ۹۱ ۔

علیه وسلم کی عبارتوں میں ایسا ہی اشارہ کیا ہے ۔ جب اس شخص کو خلیفۂ حق دیکھتا ہے ، تو اس کو چن لیتا ہے ۔ اس کے بعد جب کوئی اس شخص کو دیکھتا ہے ، دوست رکھتا ہے ، اور اس کی پذیرائی کرتا ہے ، خواہ وہ ستر ہزار ہی سے زائد ہوں ۔ یہ ہی خبر دی ہے ملک قدامت کے طوطی صلوٰۃ اللہ علیہ نے فرمایا میری امت کے ایک شخص کی شفاعت پر ستر ہزار آدمی بہشت میں چلے جائیں گے ۔ وہ شفاعت کرنے والے اویس قرنی ہیں ۔

۶۰ ۔ یہاں تک حسین بن منصور کی الہامی اسناد تھیں ، جو عالم عجیب تھے ، اور سیف غیرت کے وکیل تھے ، اور عاشقان تصوف پر قربان تھے ۔ خدا اُن پر رحمت کرے ۔ میں نے اپنے دل محزون کی گنجائش کے مطابق اس کی شرح کی ، اور الہام و برہان کے اسرار نوری کی شراب میں ڈوبے ہوئے دل کی خزانوں کی گٹھریوں سے ایک نمونہ زبان معرفت سے پیش کیا ۔ جو اس مضمون میں درست ہے وہ خدا کی توفیق و ہدایت سے ہے ، اور جو غلط ہے وہ نا چیز کی نارسائی کی وجہ سے ہے ۔ جو کچھ اثنائے سخن میں ممکن تھا اسناد اور خبر کی مشکلات کو شرعی دلیلوں سے میں نے قدرے بیان کیا ، اور اس طرح میں نے منکر کی زبان بند کر دی ۔ ممکن ہے کہ کوئی جہالت کی بنا پر یہ کہے کہ حسین منصور اس معنی میں دعویٰ نبوت کرتے تھے ۔ اس لیے ہم نے احکام نبوت کو پیش نظر رکھا ، اور شواہد شرعی سے اُن حقیقتوں کی دلیلیں بیان کر دیں ۔ نہیں اللہ تعالیٰ نے ولایت کے منکروں کے منہہ پر اپنے حکم کا طمانچہ مارا ، تا کہ اُنھیں غفلت کی نیند سے بیدار کر دے ۔ اُنھوں نے بیان کیا کہ ایک ذرہ کائنات میں عرش سے لے کر تحت الثریٰ تک حقیقت کی زبان رکھتا ہے ، جس سے وہ جلال قدیم کی تسبیح و تمجید پڑھتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: و ان من شئی الا یسبح بحمده ۱ (ترجمہ : کائنات میں کوئی شئ ایسی نہیں جو اس کی تسبیح نہ پڑھتی ہو) یہ زبان معرفت سے ملتی ہے ، اور اللہ کی طرف سے اہل حقائق سے یہ خطاب ہے ، تا کہ اُن کے دل میں کیا کیا واقعات پیدا ہوتے ہیں نہ اس میں خاص کی قید ہے نہ عام کی ، چناں چہ اس نے فرمایا :

---

۱ ۔ سورۃ ۔ ۱۷ (بنی اسرائیل) آیت ۴۴ ۔

و لکن لا تفقهون تسبیحهم ۱ (ترجمہ : لیکن تم ان کی تسبیحوں کو سمجھتے نہیں)

۶۱ - یہ بات حدیث میں ٹھیک ہے کہ خاص خاص صحابہ رضی اللہ عنہم اس تسبیح کو سنتے تھے ، اور اس کی حقیقت جانتے تھے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے پیالے اور سنگریزے کی تسبیح سنی ۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے قصے میں فرمایا کہ : یا جبال اوبی معه والطیر و ألنا له الحدید ۲ (ترجمہ : اے پہاڑو! تسبیح و تلاوت میں داؤد کے ساتھ ان کے جوابی بنو ، اور ایسا ھی حکم پرندوں کو بھی دیا اور اس کے لیے ہم نے لوہے کو نرم کر دیا) یعنی جب کہ وہ خوش دل اپنی بلبل عشق کی سر مستی سے مزمار داؤدی کی آواز کا نغمہ سنائے تو اس سریلے کلمے کا ہم کو جواب دے ۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک پتھر نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا ۔ میں نے مکے میں اس پتھر کو دیکھا ہے ، اور چوما ہے ۔ ایک پتھر ہے جو حضرت ابو بکر صدیق رض کے گھر کے دروازے پر رکھا ھوا ہے ، اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام کے معجزے کی خبر دی ہے کہ پرندوں ، وحشیوں ، کیڑوں مکوڑوں اور درندوں سے گفتگو کرتے تھے ، اور ان کی باتیں سنتے تھے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : علمنا منطق الطیر ۳ (ترجمہ : اور کہا اے لوگو! ہم کو خدا کی طرف سے پرندوں کی بولی سکھائی گئی) کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ سلیمان علیہ السلام نے ھدھد سے کیا کہا احطت بمالم تحط به ۴ (ترجمہ : اور لگا کہنے مجھے ایک ایسا حال معلوم ہے ' جو اب تک حضور کو معلوم نہیں) اور چیونٹی نے دو میل کے فاصلے سے آواز کیسے سن لی : وقالت نملة" یا ایها النمل ۵ (ترجمہ : اور ایک چیونٹی نے کہا کہ اے چیونٹیو) ۔

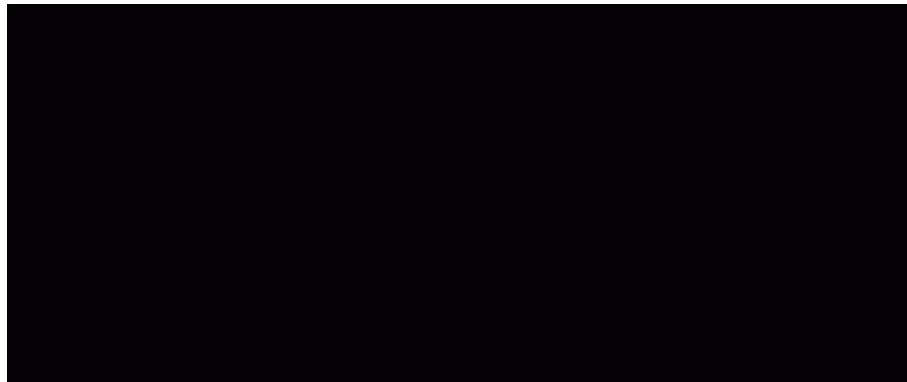
---

۱ - سورۂ - ۱۷ (بنی اسرائیل) آیت - ۴۴ -

۲ - سورۂ - ۳۴ (السبا) آیت - ۱۵ -

۳ - سورۂ - ۲۷ (النمل) آیت - ۱۶ -

۴ - سورۂ ۲۷ (النمل) ص - ۲۲ -

۵ - ایضاً ۔ آیت ۱۷ -

کے پاس آئی ، اور اس نے کھا لیا ' پھر درخت پر چونچ ماری ۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ یہ اس رزق پر خداوند جل جلالہ کا شکر ادا کر رہا ہے ' اور کہہ رہا ہے کہ : سب تعریف اُس اللہ کے لیے ہے ' جس نے مجھے بھلایا نہیں ۔

۶۳ ۔ خداوند عالم نے اہل الہام کو ان احوال میں قرآن کی زبان سے شفا دی ' اور ارشاد قرآنی کے مطابق سرکشوں کی مردہ زبان کو قطع کر دیا ہے ۔ فرمایا : و اوحیٰ ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا ۱ (ترجمہ : اور اے پیغبر ! تمھارے رب نے شہد کی مکھی کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ پہاڑوں میں.....چھتے بنا) اس کی وحی الہام ہے ' اس کا الہام کلام ہے ۔ اس کا کلام برہان ہے ، اس کی برہان افعال کی زبان ہے ۔ حتا کہ وہ اہل حق سے عالم ظاہر اور سماعت میں خطاب کرتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انطقنا اللہ الذی انطق کل شئی ۲ (ترجمہ : اور جواب دیں گے جس (خدا نے) ہر چیز کو گویا کیا اُسی نے ہم کو بھی (اپنی قدرت) سے گویا کیا) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مریضان معرفت کے غم گسار اور محبت کے بیماروں کے طبیب ' اور حضور غیب اور شہود سر کے خواجہ ہیں ' روشن بیان ہیں ۔ (جو خدا کی بصر ہے اور پھیلی ہوئی ہے) یہ خبر دی مقربان حق کے بھید کے متعلق کہ جب خدا کے مہربان ہونے کے وقت عقول انسانی منزل غیب میں حاضر ہوتی ہیں تو کس طرح اُن کو قرب کے اتصال کی آوازیں سنواتا ہے ' اور

---

۱ ۔ سورۃ ۔ ۱۶ (النحل) آیت ۔ ۲۵ ۔

۲ ۔ سورۃ ۔ ۱۴ ۔ آیت ۔ ۲۰ ۔

کس طرح ان کو جبروت کے پردوں اور ملکوت کے مناظر میں عجیب و غریب سرگوشی سے گویا کرتا ہے۔ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ میری امت میں محدث اور متکلم ہیں، اور بیشک عمر رض ان میں سے ہے، اور یہ بات مشہور ہے کہ شیر، بھیڑئیے، پرند، وحشی، ہرن، پتھر اور درخت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گفتگو کی، اور آپ کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس غیبی زبان کے مضامین کو سمجھا، اور ان الہامی ہاتفوں کے اسرار کو جو برہان کے نور سے مرکب تھے۔ یہ تمام انبیاء، اور اولیاء کے چراغ کی میراث تھی۔ آدم علیہ السلام نے اس علم کی خبر دی، جس کی خداوند عالم نے ان کو تعلیم دی: و علم آدم الاسماء کلھا ۱ (ترجمہ: اور سکھلائے آدم کو تمام نام)۔

۶۴۔ بیان کرتے ہیں علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے کہ وہ دیار نصاریٰ کی طرف سے گزرے۔ ایک نصرانی کے دیر سے ناقوس کی آواز آئی۔ آپ نے حارث سے کہا کہ تم جانتے ہو کہ ناقوس کیا کہہ رہا ہے؟ حارث نے جواب دیا کہ خدا اور رسول اور ابن عم رسول بہتر جانتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ یہ ویرانۂ دنیا کا ذکر کر رہا ہے اور کہہ رہا ہے کہ مہلاً مہلاً اے صاحب دنیا مہلاً مہلاً۔ دنیا نے ہم کو مسافر بنا دیا، ہم کو ذلیل کیا، اپنی طرف مشغول کیا، اور ہمیں گمراہ کر دیا۔ اس حالت میں ہم نے کسی قسم کی کمی نہ کی، اور مر گئے۔ کوئی دن ایسا نہ آیا کہ اس نے ہمارے ارکان کو ویران نہ کیا ہو، جو کچھ آیندہ ہوگا اس کو وزناً وزناً تول کر دنیا بہت جلد فنا ہو جائے گی۔ اے صاحب دنیا! جمعاً جمعاً۔ اے دنیا دار! راستے کو کم کر۔ اس لیے کہ کوئی دن ایسا نہیں آتا کہ ہماری پشت گناہوں سے زیادہ بوجھل نہ ہو جاتی ہو اور کوئی دن ایسا نہیں آتا کہ ہمیں جہالت کی خبر نہ سناتا ہو۔ خدائے تعالیٰ نے ہمیں آگاہ کر دیا تھا کہ یہ ہم کو ابھارے گی۔ چناں چہ اولاً جب کہ اس نے پیدا کیا تو ہم نے باقی رہنے والے گھر کو چھوڑ دیا، اور دار فانی کو وطن بنایا۔ حارث نے

۱۔ سورۂ۔ ۲ (البقرہ) آیت۔ ۲۹۔

حضرت علی رض سے پوچھا کہ کیا نصاریٰ اس خطاب کو سمجھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ سوائے نبی یا صدیق یا وحیٔ رسول کے اور کوئی نہیں سمجھتا ۔ میرا علم پیغمبر کے علم سے ہے ' اور علم پیغمبر ' جبرئیل کے علم سے ہے ' اور علم جبرئیل خدا کے علم سے ہے ۔

۶۵ - ایسی حدیثیں اور روایات شمار سے باہر ہیں ۔ حسین کی روایات کی صحت میں ہم نے اہل فہم کے لیے کثیر سے قلیل پر اکتفا کی ۔ جب حال ایسا ہے تو منکر کی حجت قطع ہوئی کہ وہ منکر غیب کے سننے والے کو غیب کی زبان میں غیب کے سننے پر طعن مارے ، اس لیے کہ وہ اپنی غباوت اور جہالت کی بنا پر مشاہدۂ کبریٰ سے محروم ہے ، اس لیے کہ اہل حق ، حق کی زبان سے خطاب سنتے ہیں ، جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے گمراہی سے مہر کیے ہوئے دلوں کا وصف بیان کیا ہے ۔ اس نے کج رووں کے لیے کہا : و قالو اقلوبنا فی اکنۃ مما تدعونا ۱ (ترجمہ : اور کہتے ہیں جس بات کی طرف تم ہم کو بلاتے ہو ہمارے دل تو اس سے پردوں میں ہیں) ۔

حسین منصور کے لیے ان روایات کے بعد عجیب عجیب شطحیات ہیں کہ وہ ان میں منفرد ہے ۔ متقدمین میں جو کہ اہل سکر و انبساط ہیں ۔ اس جیسا کم ہی گزرا ہوگا ۔ اس لیے کہ وہ علم مجہول کی مبہمات میں تمام عجیب و غریب لوگوں سے زیادہ عجیب و غریب ہے ، اور شطح معلول کی اشکال میں تمام فصیحوں سے زیادہ فصیح ہے ۔

۶۶ - حسین ، شطح میں کہتے ہیں کہ میں نے جواں مردی کے بارے میں ابلیس و فرعون سے تیر اندازی میں مقابلہ کیا ۔ ابلیس نے کہا کہ اگر میں آدم کو سجدہ کر لیتا تو میری جواں مردی پر حرف آتا ۔ فرعون نے کہا کہ اگر میں خدا کے رسول پر ایمان لاتا تو میری جواں مردی ڈوب کے رہ جاتی ۔ میں نے کہا کہ اگر میں اپنے دعوے سے پھر جاتا تو میں جواں مردی کی بساط سے ہٹ جاتا ۔ ابلیس نے کہا کہ میں اس حالت میں بہتر ہوں کہ اپنے غیر نے

---

۱ - سورۂ - ۴۱ (حامیم) آیت - ۵ -

مجھ کو غیر نہ سمجھا۔ فرعون نے کہا: ما علمت لکم من الہ غیری (ترجمہ: میں اپنے سوا تمھارے لیے کسی دوسرے خدا کو نہیں جانتا) چونکہ نہ پہچانا اپنی قوم میں حق کے اور مخلوق کے درمیان کوئی امتیاز کرنے والا ۔ میں نے کہا کہ اگر لوگ اس کو نہیں پہچانتے تو اس کا اثر پہچان سکتے ہیں ، وہ اثر میں ہوں ۔ "انا الحق" حق سے پیوستہ رہا ہوں ، میرے دوست اور میرے استاد ابلیس اور فرعون ہیں ۔ ابلیس کو آگ سے ڈرایا مگر وہ اپنے دعوے سے باز نہ آیا ، فرعون کو دریا میں غرق کر دیا ، مگر وہ اپنے دعوے سے پیچھے نہ پھرا ، اور وسائط کا اقرار نہ کیا ، لیکن کہا: آمنت انہ لا الہ الا الذی آمنت بہ بنو اسرائیل [۱] (ترجمہ: میں ایمان لایا اس بات پر کہ اللہ اس کے سوا نہیں ، جس پر بنی اسرائیل ایمان لائے ہیں) اور میرے نبی نے (کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ جن کی شان میں جبرئیل سے معارضہ کیا) کہا کہ اس کا منہ تو نے کیوں ریت سے بھر دیا ۔ اور مجھ کو اگر مار ڈالیں ، یا دار پر لٹکائیں یا ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالیں ، تب بھی میں اپنے دعوے سے نہیں پھروں گا ۔

۶۷۔ کہا کہ میری جان ! حسین منصور بحر وحدت میں غرق ہوا ، جمال حق پر عاشق ہوا ، قدامت کے نشے میں مست ہوا تو بھیدوں کا بھید اس کی بھید کی گہرائی سے مل گیا ، زبان سے پوشیدہ اسرار ظاہر کیے ، ایسے اسرار جو ظاہری رسم کے خلاف تھے ، اس طرح کہ جب وہ مبہوط ہوا تو اس نے پرواز کی ، جب پرواز کی تو غائب ہوا ، جب غائب ہوا تو واصل ہوا ، جب واصل ہوا تو عشق کا فرمان اس نے ہزبان کی زبان سے منکشف کیا ۔ اور جب اس پر مستی غالب ہوئی تو نیستی کے بھید سے بطور ہزبان اس طرح کلام کرتا تھا کہ اس کا باطن صحیح ہوتا تھا ، اور ظاہر سقیم ہوتا تھا ۔ اس کا سقم انکار کی بنا پر تھا ، اس لیے کہ علم مخالفین کی نظر میں مجہول تھا ۔ علم غیب کا یہ طریقہ ہے کہ جب ظاہر ہوتا ہے تو عقل اس کے ظہور کو نہیں سمجھ پاتی ۔ کیا تو نے نہیں دیکھا کہ موسیٰ علیہ السلام نے خضر علیہ السلام کی صنعتوں

---

۱ - سورۂ ۱۰ (یونس) آیت ۹۰ ۔

کا انکار کیا تو ان سے کہا : و کیف تصبر علیٰ ما لم تحط بہ خبراً ۱ (ترجمہ : اور جو چیز تمھاری آگہی سے باہر ہے اس پر تم کیسے صبر کر سکتے ہو ؟) کیسے دیکھ سکتا ہے تو دریا میں کشتی کے توڑنے اور بے گناہ غلام کے قتل کرنے کو ، وہ فصل اس شطح حسین سے زیادہ عجیب و غریب ہے ۔

۶۸ - بزرگوں میں سے ایک نے کہا کہ ربوبیت کا ایک راز ہے ، کہ اگر وہ ظاہر ہو جائے تو نبوت باطل ہو جائے ، اور نبوت ایک راز ہے ، اگر وہ ظاہر ہو جائے تو علم باطل ہو جائے ، اور علم کا ایک راز ہے ، اگر وہ ظاہر ہو جائے تو احکام باطل ہو جائیں ۔ یہ اسرار شرع کی استقامت اور ایمان کے قوام پر نظر رکھتے ہیں ۔ ربوبیت کا بھید وہ ہے جو ازل میں گزرا کہ فرعون جیسے کافر ایمان نہ لائے ، اور ہمیشہ کے لیے دوزخ میں گئے ۔ اگر اس قدر کا بھید ظاہر ہو جاتا تو نبوت کی گرہ کھل جاتی ، اس لیے کہ اگر نبی قدر کے بھید سے مطلع ہوتا تو اس کی تبلیغ کے لیے تیار نہ ہوتا ۔ کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ سے درخواست کی کہ فرعون کا انجام انھیں دکھا دے کہ آیا مومن ہوگا یا نہیں ۔ حق تعالیٰ نے کہا کہ مومن نہ ہوگا ۔ پوچھا کہ پھر مجھ کو بھیجنے کی کیا حکمت ہے ؟ جواب ملا کہ اتمام حجت کے لیے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : لئلا یکون للناس حجۃ ۲ ۔ نبوت کا بھید مخلوق سے خدا کے مقصد کو پا لینا ہے ۔ اگر نبی ظاہر کر دیتا تو علم فنا ہو جاتا ، اور حکم نہ رہتا ، پس بھید کو چھپانا استقامت دین ہے ۔

۶۹ - حسین نے اس فصل میں ابلیس و فرعون کی تعریف میں جو یہ کہا کہ وہ ایک کام پر لگے ہوئے تھے ، حسین کی غرض اس دعوے میں اپنے نفس سے تھی ۔ آن دونوں سے اس نے مردانگی کو پسند کیا کہ وہ دھمکی کے بعد اپنے دعوے سے نہ پھرے (اس طرح) حسین نے ان کی شجاعت کی اقتدا کی ، نہ کہ آن کے مذہب کی ۔ شجاعت جرات ہے ، اور مردانگی مستحسن ہے ، کفر سے قطع نظر کر کے اگر چہ وہ کافر سے ہی ظاہر ہو ۔ کیا تو نے نہیں دیکھا

---

۱ - سورۂ - ۱۸ (الکہف) آیت - ۶۸ -

۲ - سورۂ - ۲ (البقرہ) آیت - ۱۵۰ -

کہ ہمارے نبی نے ، جو بے دلوں کے غم خوار اور صاف دلوں کے رہنما ہیں ، ان پر خدا کا سلام ہو کیا فرمایا ؟ فرماتے ہیں کہ : اللہ تعالیٰ شجاعت کو دوست رکھتا ہے ، خواہ ایک سانپ کے مارنے سے ہو ۔ نیز یہ فرمایا کہ جو سخی جاہل ہو وہ خدا سے زیادہ نزدیک ہے بہ نسبت بخیل عالم کے ، اور یہ بھی فرمایا کہ کبھی کبھی خدائے تعالیٰ فاجر آدمی کے ذریعہ سے دین کی مدد کرتا ہے ۔ اسی بنا پر حسین نے یہ کہا کہ میرے استاد دونوں ہیں ، یعنی مردانگی میں ۔ یہ ہے حکم ظاہر ، اور وہ جو علم باطن ہے وہ یہ ہے کہ میرا باطن غیب کی خبر دیتا ہے ، وہ ایسا غیب ہے کہ میرا اعتقاد ظاہر میں اس کے خلاف ہے ۔

۷۰ ۔ ابلیس اولاً بحر معرفت میں غرق ہوا ۔ اس نے وہ ادراک کیا جو اس نے حقیقت سے ادراک نہ کیا تھا ۔ حق کے بارے میں یقیناً دھوکا کھا گیا ۔ اسے توحید کے سمندر نے تجرید کے ساحل پر پھینک دیا ، (یک جائی ۔ یکتائی) کے محضر میں رہا ، اس کے بعد ظاہر میں انکار کیا ۔ انکار نے اس کو وسائط ترک کرنے کی طرف دھوکا دیا ۔ اس نے کہا کہ وسائط سے توحید کی تجرید میں شرک پیدا ہوتا ہے تو اس نے اپنے اوپر سے اس کو اٹھا دیا ۔ (یکجائی ۔ یکتائی) کو متفرق کرنے سے یکسو ہو گیا ۔ اس تفرقے کو اپنے اوپر سے اٹھا لیا ، اصل سے فرع کی طرف رجوع نہ کیا ، اپنے وسوسوں میں داعی اسرار سے مطمئن ہو گیا ۔ جس تخیل نے اس کو دھوکا دیا اس نے اس سے کہا کہ شاھد قدم سے شاھد عدم کی طرف مت ۔ دھوکے کی حقیقت شیطان نے نہ پہچانی کہ قدم میں عدم نہیں ہو سکتا ۔ اس نے یہ نہ سمجھا کہ حقیقت یکجائی کا متفرق کرنا ہی ہے ۔ و ما آدم الا ھو (نہیں تھا آدم مگر وہی) تو اس نے غلطی کی ، اور وحدت کی رؤیت میں میں وحدت سے دور ہو گیا ۔

۷۱ ۔ لیکن فرعون کے نفس ہی نے ربوبیت کے اسباب اس میں پیدا کیے ۔ وہ اپنے نفس سے الجھ گیا تھا ، اس نے یہ سمجھ لیا کہ یہ اسباب کلیۃً حق ہیں ، پس اپنے رب کی ربوبیت کی رؤیت کی بنا پر رب سے دور ہو گیا ۔ اپنے آپ کو مظہر ربوبیت پایا تو یہ سمجھ بیٹھا کہ شاھد اصل مشہود ہے ۔ اس نے

مشہود کو شاہد کی طرف منسوب کر دیا ۔ پس اُس نے کہا : ما علمت لکم من الله غیری ، (ترجمہ : مجھ کو تو اپنے سوا تمھارا کوئی خدا معلوم نہیں) ۔

۷۲ - جو کچھ کہ بیان کیا حسین نے ابلیس کے اس قول کے مطابق انا خیر حین لم امر غیراً (میں بہتر ہوں جب کہ میں نے غیر کو نہیں دیکھا) وہ یہ ہے کہ ابلیس رؤیت زمان میں اُلجھ گیا تو اس نے یہ سوچ لیا کہ وہ اس مقدس روح سے جو غیب سے صادر ہوئی ہے مقدم ہے ۔ اور سوائے اپنے کسی کا حق نہ دیکھا تو غلطی میں پڑ گیا ، اس لیے کہ مشتاقان توحید کے نزدیک وہ دھوکوں کے پردوں میں تھا ، اور تفرید کے پردے اُس پر پڑے ہوئے تھے ۔ اور جو کچھ فرعون کے متعلق کہا ہے کہ اُس نے اپنی قوم میں کسی کو نہ پایا جو حق اور خلق کے درمیان فرق کرتا تو حسین نے اس کی توجیہہ یہ نکالی کہ ربوبیت کا دعویٰ اپنی قوم کی جہالت کے اعتبار سے اور ذاتی "انا" سے ثابت نہیں ، چونکہ شواہد کی رؤیت میں اس نے استقامت پائی تو مرنے کے وقت وسائط کا مقر نہ ہوا ، اس لیے کہ اس نے یہ سوچ لیا کہ شاہد مشہود ہے ۔ دنیا سے جاہل چلا گیا ، اور توحید کی حقیقت کو نہ سمجھا ۔

۷۳ - حق تعالیٰ کا معارضہ جبرئیل سے فرعون کے منھ میں ریت بھر دینے کے متعلق ۔ اس سے گنہگاروں پر اظہار کرم کی طرف اشارہ ہے ، لیکن نگاہ بصیرت نے اس کے معنی جو غیب میں دیکھے ہیں اُن سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ فرعون ربوبیت کا آلہ تھا ، اور تلخی قہر کے خازنوں کی طرف سے تھی ۔ حق تعالیٰ کو کچھ کرتے ہوئے بجائے خود غیرت آئی ، اس لیے کہ وہ ربوبیت میں شواہد حقیقت کا مصدر ہے ۔

۷۴ - لیکن حسین کا جو قول تھا کہ "اگر اس کو نہیں پہچانتے تو اس کے اثر کو پہچانیں ، اور میں وہ اثر ہوں ، اور میں حق ہوں کہ ہمیشہ حق کے ساتھ تھا" ۔ اس قول میں حسین نے اعتراف کیا کہ وہ اثر حق تھا ، اور تمام عالم اثر حق ہے ، لیکن آثار کے درمیان فرق ہے ۔ عالم تو تجلی افعال

---

۱ - سورۂ - ۲۸ (القصص) آیت - ۳۸ -

کا محل ہے ، اور آدم ذات و صفات کی تجلی کا محل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : و نفخت فیہ من روحی ۱ (ترجمہ : اور میں نے اس میں اپنی روح پھونکی) اس کی روح اُس کی تجلی ہے ۔ تجلی ربہ للجبل قلب آدم کو منور کیا تو صنعت کا نور آدم کے چہرے سے ظاہر ہوا ، اور اُس روح کا اثر ہیکل میں منکشف ہوا (لیکن) جلوۂ حق آدم میں اثر کے طور پر نظر آیا ، نہ کہ حلول کے طور پر نظر آیا ۔ حق حق ہے ، اور خالق خلق ہے ، اور اس میں کوئی قباحت نہیں ۔ ازلیت کے اقدار کی بنیاد ڈالنے والے ، اور ابدیات کے سمندروں سے پانی پینے والے ، اور عبارات متشابہات کی شطح کے نکتہ گو صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ، بعض صوفیاء نے کہا کہ صوفی زمین میں خدا کا اثر ہے ۔

۷۵ ۔ نیز حدوث سے قدم کو جدا کیا ، جب کہ اس نے کہا کہ : میں حق کی وجہ سے حق ہوں ، یعنی میں حق سے قائم ہوں ، نہ کہ خود ۔ اس کا قول ''اناالحق'' سچ کہتا ہے کہ حق تھا ، اس لیے کہ شریعت و حقیقت کا مقام واضح حق ہے ، اور مقام نظر تجلی ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : قل جاء الحق و زھق الباطل ۲ (ترجمہ ۔ کہہ دیجے کہ حق آ گیا ، اور باطل ملیا میٹ ہو گیا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ حق سے اس جگہ پیغمبر مراد ہیں ۔ اکثر عرف میں کہتے ہیں کہ میں حق ہوں ، اور میرا مسئلہ حق ہے ۔ لیکن یہ رؤیت کا اشارہ توحید میں حقیقت ہے ، اور ایک عارف کا مقام شہود میں ہونا اور اس کا غائب ہونا بھی مشہود ہے ۔ جب توحید کی رنگا رنگی ثابت ہو جاتی ہے تو وہ اپنی زبان سے ''انا الحق'' کہتا ہے ، اور جب مقام توحید میں متمکن ہو جاتا ہے ، تو وحدانیت کے جلوے اُس پر غالب ہو جاتے ہیں ، اور عارف اُس وقت رؤیت حق میں نفس اور ممکنات اور غیر کو نہیں دیکھتا ، بعد ازآں ربوبیت کی تحقیق کے بغیر انانیت کا مدعی ہو جاتا ہے ، اس لیے کہ اس نے اوصاف حق کو دیکھا ہے ، اور چونکہ دوئی نہیں ہے ۔ اس لیے اُس نے

---

۱ - سورۂ - ۱۵ (الحجر) آیت ۲۹ -

۲ - سورۂ - ۱۷ (بنی اسرائیل) آیت ۸۱ -

اپنے نفس کے علاوہ کچھ اور دیکھا ھی نہیں ۔ حق کی حقیقت جب اس پر غالب ھوئی تو محض ربوبیت کا دعویٰ کر دیا ۔ وھاں غیر حق تھا ھی نہیں ، وہ حق کو دیکھ کر حق میں مشغول ھوا ، اور نور توحید پر قانع ھو گیا ، لہذا اس کی توحید کفر ھے اور اس کا کفر توحید ۔ جب اس کے رسوم مضمحل ھوئے تو اختلاف پڑا ، حق کا آئینہ بن گیا ، اور آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا نہ کہ حق کو ، اس لیے وہ مارا گیا ۔ اگر انانیت محل تحقیق سے ھوتی تو عیسیٰ کی طرح عالم ملکوتیت کی منزلوں سے گزرتا ، اور آدم کی طرح رسوم قہر سے مقہور نہ ھوتا ، اس لیے کہ انسان کی اساس جب سایۂ دیوار بن جاتی ھے تو آفتاب حوادث سے نہیں مٹتی ، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: بل احیاء عند ربھم ۱ (ترجمہ : بلکہ وہ اپنے رب کے نزدیک زندہ ھیں) ۔

۷۶ - یہ عجب نکتہ دیکھو کہ بلبلوں کی آوازوں کی رمز میں ابتلائے عشق ھے ۔ اے ستم رسیدہ تو نے قدم کو بیان کیا ، اور ازل کی اس عروس شاد رواں پر نظر کر کہ آسے ابہام و اشتباہ سے تو نے رمز عشق میں ظاھر کر دیا ۔ بھلا اس سے کیا فائدہ کہ دنیا کی نگاہ نے ابھی تک تجھے پوری طرح نہیں دیکھا ؟ تیرا مرغ جان سوائے منزل افکار کے کسی اور جگہ آشیانہ نہیں رکھتا ۔ اسی وجہ سے دونوں جہان میں تیرا کوئی آشنا بھی نہیں ھے ۔ کب تک بحر وحدت کی باتیں کرے گا ، جب کہ ملکوت کی خالص شراب پینے والے شراب خانۂ جبروت سے واپس چلے گئے (یعنی محروم) ۔ تو انانیت کے عالم گیر بحرا خضر میں غوطے نہ لگا ، اس لیے کہ چمگادڑ کی نگاھیں چشمۂ روشن کو نہیں دیکھ سکتیں ۔

۷۷ - اسی طرح شبلی نے حسین سے روایت کی ھے ۔ وہ کہتے ھیں کہ جب میں پہلی مرتبہ حسین کے پاس گیا تو انھوں نے ایسی باتیں کیں ، جنھیں میں سمجھ سکا ، اس لیے کہ ان کا سمجھنا جائز نہ تھا ۔ جہاں تک مجھے یاد ھے ، وہ کہہ رھے تھے کہ : الہی ! ھر حق کی ایک حقیقت ھے ، اور ھر مخلوق کی ایک طریقت ھے ، اور ھر زمانے کا ایک رسم و رواج ھے ۔ پھر انھوں نے کہا

---

۱ - سورۂ - ۳ (آل عمران) آیت - ۱۶۸ -

اے شبلی ! ''سر'' ان لوگوں کی زبان میں وہ ہوتا ہے ، جس کا ظاہر چھپا ہوا ہو ، اور اس کے معانی ان لوگوں کے سامنے بیان ہوں ۔

۷۸- حسین نے کہا کہ حق اُس شخص کا دشمن ہے جو اس کے حلول کا قائل ہو ۔ اس کی توحید کا منزہ ہونا کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اس نے اپنے مارے جانے کے وقت کس طرح اشارہ کیا (یہ کہہ کر) کہ واحد کو اس واحد کا منفرد ہونا کافی ہے ۔ کہتے ہیں کہ مشائخ میں سے جس نے یہ کلمہ سنا تو اُن پر رویا ۔ اس اشارے میں قدم کا حدوث سے جدا ہونا ظاہر ہے ' یعنی موحد کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ توحید کو پا لینے کے وقت قدم و حدوث میں قدم کی رؤیت کے وصف سے فرق کرے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : قل اللہ ثم ذرھم [۱] ۔ صحن بقا کی بارگاہ کے مالک علیہ السلام نے فرمایا کہ اللہ تھا ، اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا ۔ توحید کی حقیقت سادہ دل نہیں جانتا ۔ یہ تو نے کیا کہہ دیا کہ سوائے حسین کے کوئی نہیں جانتا ؟ جو پرند کہ لاہوت کے لا کے مقدس بازوں سے اُڑتا ہے ، وہ ایک لحظے میں ہزار مرتبہ عرش کے کنگرے سے کہ جو حدوث کا مقطع ہے گزر کر قدم کی بارگاہ میں پہنچ جاتا ہے ، اس طرح کہ عالم خلا و ملا اُس اُڑنے والے کے اُڑنے کا اثر نہیں دیکھ پاتا ، اور جو اُڑتا ہے اس کے بازو شمع قدم کے پاس پہنچ کر پروانہ وار جل جاتے ہیں ، اور اس کا پلٹ کر آنا ممکن نہیں ہوتا ۔ کون خبر لا سکتا ہے ، اور اس عالم کی بات کون کہہ سکتا ہے ؟ جلنے والا خود ہی جانتا ہے ۔ تو اس راز کو بیان مت کر ، اور وہ اس کے دل میں مت ڈھونڈھ ۔

۷۹— وہ اشارہ کہ جو عین سے جمع کیا ، شبلی سے گفتگو کے دوران کہا کہ : حق تعالیٰ نے دلوں کو پیدا کیا ، اور اُن کے باطن میں اپنا بھید رکھا ، سانسوں کو پیدا کیا اور اُن کے جاری ہونے کا مقام دل کے اندر سے بھید اور دل کے درمیان رکھا ، معرفت دل میں رکھی ، اور توحید بھید میں رکھی ، کوئی سانس نہیں آتی مگر توحید کے اشارے سے ، اور اس معرفت کی رہنمائی سے کہ جو عالم ربوبیت کی بابت مضطرب رہنے کے مقام میں ہوتی ہے ، جو سانس

۱- سورۂ - ٦ (الانعام) آیت - ۹۲ -

اس سے خالی ہے ، وہ مردہ ہے ، اور سانس والے سے باز پرس ہو گی۔ اسی وقت بعد میں یہ بیت کہی :

یا موضع الناظر من ناظری
و یا مکان سری من خاطری
یا جملہ" الکل التی کلھا
کلی من بعضی و من سایری

ترجمہ : اے میری قوت نظارہ کے دیکھنے کے مقام
اور میرے دل کے مکان کے اسرار
اے ایسے کل جو کلیہ" کل ہے
چاہے میرا جزو ہو یا تمام ہو

۸۰- حسین نے فعل کی مقداروں کے عالم کی حکمتوں کے عجائبات سے متعلق عارف کے ظاہر و باطن کی خبر دیتے ہوئے اور ایک شریف حکمت بیان کرتے ہوئے کہا کہ انسان کے جسم میں ربوبیت کے راز کا محل دل ہے اور فعل کا محل کل ہے ۔ ان دونوں منظروں کے درمیان روح پیدا کی اثر : و نفخت فیہ و انی لا جد نفس الرحمن ، میں نفس رحمن کو پاتا ہوں اپنے میں۔ ان کو روح کا سانس قرار دیا ۔ '' دل میں معرفت '' یعنی محل عقل میں ، اور '' راز میں توحید '' یعنی درحقیقت لطیفۂ روح وہ نفس ہے کہ جو نفس الرحمن ہے ، جس کے پہچاننے والے خاص قدیم افعال کا وقوع قدامت کے سرچشمے سے کہتے ہیں ، جب وہ دل کے باغ کی فضاؤں میں انوار معرفت کے ساتھ گزرتا ہے اور عالم اسرار کو سلطنت توحید پر دیکھتا ہے ، وہ نفس توحید اور معرفت کے بھید سے مخلوط ہو جاتا ہے ۔

۸۱- تجلی کی حدت سے عالم صفات کی طرف صعود کرتا ہے ، اور قدامت کی فضائیں صفات ذات کا مشک چھڑکتی ہیں اور اس سانس کو جو محبت کے شعلوں کی ہواؤں سے پیدا ہوا ہے ، وصال اور مشاہدے کی خوش بو سے معطر کر دیتا ہے۔ جان کی تنگی سے خلیل چیختا ہے ' اس لیے کہ وہ جسمانی قالب

کے کنگرے میں اپنے پھیلنے کی جگہ نہیں پاتا ، نفس ناطقہ کے نور کی شگافتگی و نفخت فیہ من روحی ... و کلمہ" القاھا کا بھید نظر انداز کر دیتی ہے جو کوئی غیب کے گوشوں میں سورج کو دیکھتا ہے آسے مریم کی طرح دم روح القدس عیسیٰ کا حمل بارگاہ عشق سے عطا ھوتا ہے — کیا تو نہیں دیکھتا کہ اسرار کی سواریوں کی قطاروں کے ساربان اور شاھراہ عدم میں قدامت کے انوار کے بار بردار آنحضرت علیہ الصلواۃ و السلام نے جب اویس قرنی کی طرف سے تجلیات کے آثار پائے تو فرمایا : انی لا جد نفس الرحمن من قبل الیمن ، وہ صاحب یمن اویس قرنی تھے ، جو قدامت کے قاف کی ہستی کے مقام میں ابدی جلال کے والہ و شیدا تھے ، ھر وہ سانس جو اس طرح نہ نکلے اس نے وصال کی خوش بو نہیں سونگھی — (باقی)

بال جبرئیل

پروفیسر ڈاکٹر اینے میری شیمل کی کتاب

"اقبال کے دینی تصورات"

اشاعت جون ۱۹۶۳ء

پر ایک تنقیدی محاکمہ

مترجم
سید یوسف بخاری

سید عبدالواحد [۱]

ڈاکٹر شیمل نے یہ کتاب جو اس وقت زیر نظر ہے ، اس مقصد سے لکھی ہے کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کے دینی تصورات کا مطالعہ کیا جا سکے ۔ کتاب کا عنوان کافی شاعرانہ ہے ۔ "بال جبرئیل" اقبال کے ساتھ اس کی مناسبت بالکل واضح ہے ۔ موصوفہ ، ڈاکٹر اینے میری شیمل بون یونیورسٹی سے متعلق ہیں اور مطالعۂ اقبال کے باب میں کافی معروف بھی ہیں ۔

زیر نقد کتاب کی ضخامت ۲۲۴ صفحات ہے ۔ طباعت عمدہ اور جلد نفیس ہے ۔ کتاب میں جا بجا اقبال کے حوالے موجود ہیں جو آن کے وسیع مطالعۂ اقبال پر دال ہیں ۔ ہر صفحہ فاضل مصنفہ کے تبحر علمی اور دقت و امعان نظر کا بھی عکس ہے ، اور یہ تمام باتیں قاری کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکتیں ۔

---

۱ ۔ اقبالیات کے فاضل ، صاحب نظر و دراک مبصر ۔ ڈاکٹر اینے شیمل کی زیر نظر کتاب پر موصوف کا یہ مقالہ آن کی دقت نظر ، اقبال شناسی ، روح اقبال کی شرح اور فاضل مصنفہ کی فاش اغلاط کی بے لاگ تنقید ہے جس سے بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوتا ہے اور کئی حقیقتیں و انشکاف ہوتی ہیں ۔

مگر صرف یہی کچھ نہیں ہے اس میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جن پر سخن طرازی کی جا سکتی ہے ۔ کم از کم ایک بات تو صاف ظاہر ہے اور وہ یہ کہ جواں سال ڈاکٹر صاحبہ شاعرہ اور متصوف بھی ہیں اور تاریخ ادیان عالم آن کے مطالعے کا خاص موضوع ہے ۔ ان تینوں رجحانات کی آن کی اس کتاب میں نشان دھی کی جا سکتی ہے ۔ مگر غور سے دیکھیے تو ان میں ہم آہنگی کچھ نہیں ۔ بس تینوں پہلو یک جا جمع ہو گئے ہیں۔ اس کتاب کی یہی سب سے بڑی خامی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ بعض زاویہ ہائے نظر سے دیکھیں تو یہ چیز اپنی جگہ ہے تو دلچسپ مگر ایک مستند کتاب ہونے کی حیثیت سے اس کی اھمیت زیادہ معتبر نہیں سمجھی جا سکتی ۔ اگر ان تینوں رجحانات پر مناسب قدغن رکھا جاتا اور ایک معتدل خوش آمیزی سے کام لینے کی سعی کی جاتی تو غالباً یہی تینوں عناصر اس کتاب کی خوبی بھی بن سکتے تھے اور اس کی دلچسپی میں بھی اضافہ ہوتا ۔ جوں جوں آپ کتاب کا مطالعہ کریں گے آپ کو یہ بات محسوس ہوگی کہ مصنفہ کے ذہنی پس منظر کے یہ تینوں میلانات ایک دوسرے کے متخاصم بھی ہیں اور ایک دوسرے کے لیے مجروح کن بھی ۔ اس اخلاط کے نتیجے میں پوری کتاب معلومات کا ایک گودام بن کر رہ گئی ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل — گو شاعرہ قسم کی — مصنفہ نے جو جو چیز بھی اقبال پر دستیاب ہوئی اس کو ایک جگہ منظم کرنا شروع کر دیا ۔ اور اس عمل میں انہوں نے صرف اپنے رجحانات طبع سے سروکار رکھا ہے ۔ ربط و تہذیب کی کاوش سے وہ بالکل بے نیاز نظر آتی ہیں ۔ ہم اپنے اس مفہوم کو واضح کرنے کے لیے قاری کو سب سے پہلے مصنفہ کے مقدمے کے چند الفاظ سے روشناس کراتے ہیں ۔ فرماتی ہیں :

> '' اقبال اپنی شاعری میں جو علائم و رموز استعمال کرتے ہیں آن کو سہل ، معقول اور تجزیاتی چھان بین کے ساتھ اب تک کسی نے بھی پیش نہیں کیا اور نہ کسی نے یہ سمجھنے سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کسی خاص وزن کو شعر میں کیوں برتتا ہے ۔ مختصر یہ کہ اب تک شعری تکنیک پر کوئی غور نہیں کیا گیا ہے ۔ ''

یہاں پر قارئین یہ سوچنے اور سوال کرنے پر مجبور ہوں گے کہ جب اس کتاب کا بنیادی مقصد اقبال کے دینی تصورات کی نشان دہی ہے تو اس کی شعری تکنیک پر بحث کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟ بہر کیف، ہم جوں جوں آگے بڑھتے جائیں، کتاب میں ایسی ہی بوالعجبیاں نظر آئیں گی۔ مثلاً کتاب کے صفحہ ۵۹ پر ایک تاریخ وفات درج کی گئی ہے جس کو اقبال ہی کے کسی مصرع سے مشتق بتایا گیا ہے اور یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ اقبال نے اپنی تاریخ وفات کا مادہ اس مصرع میں خود ہی کہہ دیا تھا۔ یہاں بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مادۂ تاریخ وفات کا اقبال کے دینی معتقدات کے موضوع سے کیا تعلق ہے؟

مصنفہ اسی طرح کا ایک اور قصہ بھی لے بیٹھی ہیں۔ اقبال کی وفات کا ذکر کرتے ہوئے اطلاع دیتی ہیں کہ:

> "اسلامک کلچر میں پہلے یوم اقبال کا ذکر ملتا ہے جو حیدرآباد دکن میں منعقد ہوا تھا۔ اس میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے بھی ایک لیکچر دیا تھا جس کا موضوع تھا "اقبال کا فلسفۂ مرگ"۔ ڈاکٹر یوسف حسین بھی اس اجتماع میں شریک تھے۔"

یہاں بھی وہی سابقہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس دلچسپ اطلاع یا معلومات کے اس خزینے کو اقبال کے دینی نظریات کے مبحث سے کس طرح متعلق سمجھا جائے؟ غرض اس قسم کی دور از مبحث باتوں کا کتاب میں جا بجا تذکرہ ہے جن کی مثالیں پے در پے دینا لاحاصل ہے۔ کتاب کو اقبال کے بارے میں لاتعلق معلومات کا ایک دفتر بنا دیا گیا ہے جو اپنی جگہ دلچسپ تو ضرور ہیں مگر قاری کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ ان کا کتاب کے عنوان و موضوع سے کیا رابطہ ہے۔ اس لیے قاری کے ذہن کا پراگندہ ہو جانا بالکل قدرتی ہے۔

ہمیں اس ضمن میں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیئے کہ اقبال اپنے افکار کی بوقلمونی اور ہمہ گیر وسعت کے اعتبار سے ایک عظیم نابغہ تھا۔ اس لیے ظاہر ہے کہ اس کو سمجھنے میں بھی اشکال ہو سکتا ہے اور اس پر

عمومی اظہار خیال کرنا اور بھی مشکل ۔ لہذا بہتر یہی ہے کہ جب گفتگو ایک ایسی متبحر علمی شخصیت کی ذات و صفات اور کمالات پر ہو تو آدمی جہاں تک ممکن ہو اپنے آپ کو اقبال کے صرف چند پہلوؤں تک ھی محدود رکھے ۔ بنابریں بادی النظر میں جب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر شیمل اقبال کے دینی تصورات کے موضوع پر کچھ لکھ رہی ہیں تو بڑا اطمینان ہوتا ہے ، مگر واقعہ یہ ہے کہ موصوفہ کو اقبال کے ہر پہلو پر کچھ نہ کچھ کہنے کی لگن تو تھی تا کہ اقبال کا کوئی بھی پہلو تشنہ نہ رہنے پائے ، لیکن وہ اصل موضوع سے عہدہ برآ نہ ہو سکیں ۔ اور باوجود ایک ماہر اقبال ہونے کے وہ اس عظیم اور پہلودار شاعر کے مطالعے کا وہ حق ادا نہ کر سکیں جس کی اُن سے توقع تھی ۔ اس میں شک نہیں کہ انہوں نے معلومات تو کافی فراہم کی ہیں اور ہر ماٰخذ سے کام لیا ہے ، مگر اُن کے اکثر ماٰخذ معتبر نہیں ہیں ۔ ہم یہاں سر دست اُن کے دو ماٰخذ کے متعلق گفتگو کرتے ہیں :

فاضل مصنفہ نے W. C. Smith کی کتاب ''ماڈرن اسلام ان انڈیا'' کا بار بار حوالہ دیا ہے ۔ یہ کتاب اولاً ۱۹۴۳ء میں طبع ہوئی تھی ۔ راقم السطور کو غالباً ۱۹۵۰ء میں جناب سمتھ سے کراچی میں ملاقات کا اتفاق ہوا ۔ دوران گفتگو انہوں نے فرمایا کہ اس کتاب میں انہوں نے جو خیالات اور آراء قلم بند کیے ہیں وہ واقعی غلط تصورات پر مبنی اور نا قابل تسلیم ہیں ۔ بلکہ یہاں تک مان گئے کہ اب اُن کے وہ خیالات نہیں رہے جو اُنہوں نے اُس وقت کتاب میں درج کیے تھے ۔ یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جناب سمتھ جن باتوں کو خود ھی ماننے کے لیے تیار نہیں ، ڈاکٹر شیمل اُن سے فائدہ اُٹھانا چاھتی ہیں ۔ چنانچہ فرماتی ہیں :

> '' ڈبلیو ۔ سی ۔ سمتھ نے اقبال کو ایک جگہ ترقی پسند دکھایا ہے اور ایک جگہ رجعت پسند ۔ سمتھ نے اقبال کی ان دونوں حیثیتوں کو اقبال کے اپنے الفاظ اور اُن شارحین و مداحین کے الفاظ و تاویلات سے ثابت کیا ہے '' (ص ۳۷۸)

صفحہ ۶۰ اور ۶۴ پر مصنفہ نے ایک صاحب ڈاکٹر لوما کا ذکر کیا ہے اور اُن خطوط کا حوالہ دیا ہے جو '' مکتوبات اقبال '' میں شامل ہیں ۔

ڈاکٹر لوما اور اُن کے خطوط کا ذکر کرتے وقت غالباً ڈاکٹر شیمل کو یہ بات معلوم نہ ہو گی کہ ڈاکٹر محمد دین تاثیر (مرحوم) نے حتمی طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ ڈاکٹر لوما کے نام اقبال سے منسوب بیشتر خطوط قطعی جعلی ہیں ۔ شیخ عطا اللہ 'مکتوبات اقبال' کے ان تھک مدون و مرتب ہیں ۔ انہوں نے یہ طے کر لیا ہے کہ مکتوبات کے آیندہ ایڈیشن میں ڈاکٹر لوما کے نام ایسے تمام جعلی خطوط کو خارج کر دیں گے ۔ طے پایا ہے کہ جو خطوط خود اقبال کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے دستیاب ہوں گے صرف اُنہیں کو معتبر اور مستند سمجھا جائے گا ۔ تعجب ہے کہ ڈاکٹر شیمل ان تمام حقائق سے بالکل بے خبر ہیں اور اپنی کتاب میں ڈاکٹر لوما کے نام اقبال کے خطوط کا ذکر چھیڑ بیٹھی ہیں ۔

ڈاکٹر شیمل کی یہ کتاب ڈاکٹر بلیکر کے ایما پر لکھی گئی ہے ۔ صاحب موصوف ''تاریخ ادیان عالم'' کی مجلس کے سیکرٹری ہیں ۔ پروفیسر شیمل انقرہ یونیورسٹی کے شعبۂ الٰہیات میں رہ چکی ہیں اور تاریخ ادیان عالم پر لیکچر بھی دیا کرتی تھیں ۔ مگر یونیورسٹی کے ارباب اختیار نے اُن کی تقرری کے سلسلے میں یہ پابندی لگا دی تھی کہ چونکہ وہ مذہباً عیسائی ہیں اس لیے یہاں اسلام پر لیکچر نہ دیں ۔ اس تحدید نے اُن کی طبع رسا کو روکے تو رکھا ، مگر جب ڈاکٹر بلیکر نے اس موضوع پر کتاب لکھنے کی فرمائش کی تو موصوفہ اس عنوان پر طبع آزمائی کرنے سے باز نہ رہ سکیں ۔ چنانچہ انہوں نے یہ کتاب پیش کر ہی دی ۔

اس کتاب کے موضوع کا تقاضا یہ تھا کہ وہ اقبال کو بحیثیت مسلمان پیش کرتیں اور اسی موضوع پر ساری گفتگو مرتکز رکھتیں ۔ اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اقبال کو اپنے اسلام پر جس درجہ ناز تھا اس کا اظہار انہوں نے بار بار کیا ہے ۔ اقبال نے مرنے سے عین قبل اپنے بھائی سے کہا تھا : ''میں مسلمان ہوں اس لیے موت سے کیا ڈروں گا ۔'' ڈاکٹر شیمل کو چاہیئے تھا کہ وہ ان الفاظ سے ہی اپنے موضوع کی ابتدا کرتیں اور بتاتیں کہ اقبال نے اسلام کی روح کو کس طرح سمجھا تھا ۔ اسلام کے عقائد اور ایمانیات کی تشکیل اور شرح نو ، اقبال کے ہاں کس کس عنوان سے نظر آتی ہے ۔ اس کا ذکر بڑی عمدگی اور

تفصیل سے لایا جا سکتا تھا مثلاً اقبال نے جن دینی آمور پر گفتگو کی ہے ، آن میں سے چند یہ ھیں :

۱ - تقویٰ الہ ۲ - تصور ابلیس ۳ - اجتہاد ۴ - تقلید ۵ - فری ول (ارادۂ انسانی کی آزادی) ۶ - بہشت و دوزخ (محسوس مقامات کی حثیت سے نہیں بلکہ مدارج روح کے اعتبار سے) ۷ - مشروط جاودانی وغیرہ ۔

اگر ڈاکٹر صاحبہ یورپی قارئین کو اقبال کے دینی معتقدات کے باب میں با خبر کرنا چاھتی تھیں تو سب سے پہلے تو آن کو یہ بتانے کی ضرورت تھی کہ اسلام کیا ہے ۔ ایسے ابواب شامل کتاب ھونے چاھیئے تھے جو یہ واضح کر سکتے کہ اسلام کیا بتاتا اور سکھاتا ہے اور یہ کہ بر صغیر پاک و ھند میں مسلمانوں کی تاریخ کیا رھی ہے ۔ جب تک یہ دونوں پس منظر موجود نہ ھوں یورپین قاری اقبال کے تصور دینی تک کیونکر رسائی پا سکے گا ؟ مگر موصوفہ نے اپنی کتاب کو کچھ اور ھی بنا دیا ہے ۔ طرز نگارش شاعرانہ رکھا ہے اور بڑا بلند پایہ۔ مگر جو چیز کتاب کی شکل میں مرتب ھو کر ھمارے سامنے آئی ہے وہ کچھ اور ھی کہتی ہے ۔ یہی ھمارے اس تبصرے کا موضوع ہے ۔

کتاب کا پہلا باب ان چار فصلوں پر مشتمل ہے :

۱ - تاریخی پس منظر
۲ - حیات اقبال
۳ - اقبال کے کلام کا جمالیاتی پہلو
۴ - اقبال کے دینی محرکات

تاریخی پس منظر کی فصل میں ڈاکٹر صاحبہ نے پورے بر صغیر کے مسلمانوں کی تاریخ بیان کر ڈالی ہے ۔ پھر بتایا ہے کہ آن کے عروج و زوال کی داستان کیا ہے ۔ اس ضمن میں انہوں نے حضرت شاہ ولی اللہ رح اور سر سید رح جیسے مصلحین ملت پر بھی اختصاراً کچھ نہ کچھ ضرور کہہ دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں کے سیاسی زوال کے ساتھ آن میں روحانی اور اخلاقی پستی بھی رونما ھوئی ۔ اس لیے بڑا ضروری تھا کہ سیاسی حالات و کوائف بھی اپنے

صحیح تناظر کے ساتھ پیش کیے جائیں۔ مگر کیا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ سیاسی زوال ، روحانی و اخلاقی پستی کے جلو میں ہی پیدا ہوتا چلا گیا تھا ۔ اکبر کے عہد میں مسلمان سیاسی طور پر مستحکم اور بہت مضبوط حالت میں تھے مگر اُس کے ساتھ ہی ساتھ الحاد نے بھی اپنا سر اُٹھانا شروع کر دیا تھا اور ایک عظیم دینی قوت کی حیثیت سے اسلام کو پہلا دھچکا اسی عہد میں پہنچا ۔ بہر نوع جہاں تک اس فصل کا تعلق ہے وہ بہت عمدگی کے ساتھ قلم بند کی گئی ہے ۔ البتہ اس کا وہ حصہ بڑا ہی مایوس کن ہے جس میں شاہ جہاں کی جا نشینی کے قضیوں کو پیش کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحبہ اس بات کی علت و سبب تک پہنچ ہی نہیں سکی ہیں کہ اورنگ زیب کو اپنے بھائیوں کے خلاف جو سخت قدم اُٹھانے پڑے اُس کی اصل تاریخی وجوہ کیا تھیں ۔ اس ضمن میں موصوفہ کو لازم ہے کہ ان قابل قدر سلسلہ ہائے مضامین کا مطالعہ کریں جو پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی نے ''تاریخ تحریک آزادی'' کے ضمن میں شائع کیے ہیں ۔

حیات اقبال کے سلسلے میں ڈاکٹر شیمل نے جو کچھ لکھا ہے وہ ایک مختصر نوٹ کی صورت میں ہے مگر ہے کافی معقول ۔

''اقبال کے کلام کے جمالیاتی پہلو'' پر جو فصل لکھی گئی ہے وہ بھی بڑی حد تک مایوس کن ہے ۔ اقبال کے جمالیات پر پروفیسر ایم ۔ ایم ۔ شریف، ڈاکٹر سید محمد عبداللہ اور پروفیسر عابد علی عابد نے بڑا مفصل مواد تحریر کیا ہے ۔ گو آج بھی اس باب میں بہت کچھ کام کرنا باقی ہے مگر مصنفہ نے جو کچھ ہمیں اپنی کتاب میں پیش کیا ہے اسے کوئی نیا نتیجۂ فکر نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس سے ہماری معلومات میں بھی کوئی اضافہ نہیں ہوتا ۔ اس فصل میں بھی ڈاکٹر صاحبہ نے بعض باتیں ایسی کہہ دی ہیں کہ اُن کو چیلنج کیے بغیر نہیں رہا جا سکتا ۔ صفحہ ۶۴ پر لکھتی ہیں :

> ''یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ جب اقبال شاعری اور شعراء کا ذکر کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افراد اور خلائق کی تباہی پر کوئی پیغمبر بری طرح غصہ اُتار رہا

ہے ، مگر جب اپنے مذہبی معتقدات کو دوسروں تک پہنچاتے
ہیں تو شاعری کا وہی رنگ قدیم اختیار کرتے ہیں اور شعری
پیکر بھی وہی کلاسکی ہے ، گو بڑا ہی بلیغ اور بلند پایہ ۔
اسلوب نگارش میں علائم و رموز بھی وہی برتے ہیں جو ان
کے پیش رو برتتے چلے آئے تھے اور جن پر وہ اس بری طرح
برتے ہیں ۔''

ان آراء سے صاف ظاہر ہے کہ ڈاکٹر صاحبہ کو اقبال کے ادبی مقام کے باب میں بڑی سخت غلط فہمی ہے ۔ اگر فاضل مصنفہ اقبال کی ادبیات پر ایک غائر نظر ڈالیں تو انہیں خود محسوس ہوگا کہ ان کے یہ خیالات حقیقت میں کس قدر بے اصل اور غیر منصفانہ ہیں ۔

یقیناً ایک جگہ مصنفہ نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ '' اقبال کی غزلیں اکثر بڑی بلند و پاکیزہ ہیں ۔'' (ص ۶۹) ۔ مگر ان غزلوں پر انہوں نے جب یہ خیال ظاہر کیا تو ہمارا متعجب ہونا بے محل نہیں :

'' مقابلتہً اقبال نے شعری علائم کم ہی تعداد میں برتے
ہیں ۔ کوئی تیس سال تک ایک اور بس ایک ہی بنیادی
خیال ہے جسے دھرائے چلے گئے ہیں ۔ پھر یہ بھی ہے کہ
عشقیہ موضوعات پر ان کا ذاتی تاثر بھی کہیں نظر نہیں آتا ۔
ان تمام باتوں نے اقبال کو ایک ملہم تصورات تو بے شک
بنا دیا ہے مگر کلاسکی مفہوم میں ہم جسے شاعر کہتے ہیں
وہ اقبال نہیں ہیں ۔'' (ص ۷۰)

ناطقہ سربگریباں کہ اسے کیا کہئے !

مصنفہ نے اپنی کتاب کے صفحہ ۶۴ پر ایک اور نئی بات چھیڑ دی ہے ۔ فرماتی ہیں :

'' اقبال کو بیرون در کھیلے جانے والے کھیلوں سے کوئی
دلچسپی نہ تھی ۔ اسی لئے وہ اسلام کی تعریف کرتے ہوئے
کہتے ہیں کہ اس میں تفریحات کی کوئی گنجائش نہیں ۔''

یہ صحیح ہے کہ اقبال کھیلوں اور کھلی ہوا کی ورزشوں میں عام طور پر کوئی حصہ نہ لیتے تھے ۔ گو جوانی میں پہلوانی سے کچھ شوق ضرور رہا تھا ، مگر جہاں تک بعض فرشی کھیلوں یا معصوم تفریحات کا تعلق ہے وہ ایسے بدذوق بھی نہ تھے ۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ نجی محافل موسیقی اور مجالس طرب سے وہ بھی لطف لیا کرتے تھے ۔ ستار بجانے کا بھی چند سال شغل کیا ۔ مگر اس زمانے کے لغو اور مخرب اخلاق کھیل تماشوں سے وہ ہمیشہ متنفر رہے ۔ چنانچہ سنیما بینی اور نائٹ کلب جیسے مشاغل تفریح کو انہوں نے کبھی پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا ۔

اقبال کے دینی تصورات کی فصل میں یوں تو کوئی خاص بات قابل غور نہیں ، البتہ صفحہ ۳۷ پر مصنفہ کے یہ الفاظ نظر آتے ہیں جو ہماری توجہ اپنی طرف مبذول کرتے ہیں ۔ فرماتی ہیں :

> ''اپنے خطبات میں اقبال نے دینی اظہارات کے دو پہلوؤں 'متصوفانہ' اور 'ملہمانہ' پر طویل تجزیاتی بحث کی ہے اور اس ملہمانہ اظہار کے باب میں اپنے شدید میلان کو ظاہر کیا ہے کیونکہ یہی انسان کی حیات روز مرہ میں سب سے زیادہ نمود حاصل کرتی ہے ۔''

مگر فاضل مصنفہ نے بڑی ہوشیاری یہ کی ہے کہ ''ملہمانہ اظہار'' کی وضاحت کہیں نہیں کی ۔ حقیقت یہ ہے کہ موصوفہ جب بھی اقبال پر نکتہ چینی کرتی ہیں تو اپنی رائے کو ملائم کرنے کے لئے ''ملہمانہ'' کے لفظ کی آڑ لیتی ہیں ۔ غرض یہ اصطلاح انہیں بہت مرغوب معلوم ہوتی ہے کیونکہ اکثر جگہ یہی وضع تحریر نظر آتی ہے جیسے ''ملہمانہ روح''، ''ملہمانہ فلسفہ''، ''ملہمانہ شاعری'' وغیرہ ۔ یوں تو یہ اصطلاح درست ہی ہے ، بالخصوص ایسے ملک میں جہاں ابھی تک پیغمبروں کا احترام موجود ہے ، لیکن ''ملہمانہ شعراء'' سے رومیوں نے جو مراد لی تھی وہ Vates یا کاہن اور فالگو قسم کے لوگ تھے ۔ اس لئے اگر فاضل مصنفہ کو اقبال کی تحقیر ہی کرنی تھی تو سیدھے سادے الفاظ میں یہ جرأت کرتیں اور ایسے متصوفانہ مصطلحات کی آڑ نہ لیتیں ۔ بہر نوع مصنفہ کی نیت کا فتور اور انتشار ذہنی اس سے مترشح ہے ۔

صفحہ ۹۷ پر تحریر فرماتی ہیں :

'' جس طرح یورپ میں یہ آواز اٹھی کہ عیسائیت سے گریز کر کے مسیح کے بے داغ پیغام کی طرف لوٹا جائے اسی طرح اقبال بھی ''مسلمیت'' کو چھوڑ کر اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہتے ہیں ۔''

اس ضمن میں وہ '' زبور عجم'' جزو ۲ صفحہ ۵۶ کے اس شعر کی طرف ہمارا ذہن منتقل کرانا چاہتی ہیں :

برون آ از مسلمانان گریز اندر مسلمانی
مسلمانان روا دارند کافر ماجرائی ها

صاف ظاہر ہے کہ فاضل مصنفہ نے شعر کا مطلب سمجھنے سے پہلوتہی کی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال دکھی انسانیت کے لیے نجات کا راستہ صرف اسلام میں دیکھتے ہیں، مگر یہ اسلام وہ اسلام ہے جسے وہ جانتے اور محسوس کرتے ہیں ، نہ کہ وہ اسلام جسے یورپ نے سمجھ رکھا ہے یا جو کٹ ملاؤں کی سمجھ میں آیا ہے ۔

کتاب کے باب دوم میں اسلام کے پانچ ارکان کے بابت اقبال کے تاثرات کا ذکر ہے ۔ باب سوم میں '' ایمان کے دیگر بنیادی عناصر'' پر گفتگو کی گئی ہے ۔ یہ دونوں ابواب کتاب کا اصل مغز ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ اسلامی الٰہیات کے ضمن میں اقبال کے دینی تاثرات کیا ہیں ۔ ان ابواب کے مشمولات سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف سے مصنفہ کی اصل غایت کیا ہے ۔ اکثر جگہ معلومات مکمل اور دلچسپ پیرائے میں ہیں ، مگر یہاں بھی ربط مضمون اور ہم آہنگی کا فقدان نظر آتا ہے ۔ منطقی استدلال کی کمی اور خلط مبحث علیحدہ ہے ۔ اس لیے مصنفہ کے اصل مافی‌الضمیر کو سمجھنا بڑا دشوار ہو جاتا ہے ۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنفہ کا مقصد فہم اقبال میں مدد دینا نہیں ہے ، بلکہ اپنی علمیت و فضیلت کا رعب ڈالنا ہے ۔ گو اس میں شک نہیں کہ مصنفہ کی علمیت کافی وسیع ہے اور اس سے یوں بھی کسی کو انکار نہ ہوتا ۔

اب ہم مصنفہ کے افکار و آراء پر کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں ۔ فاضل مصنفہ ''ملہمانہ توحید'' اور ''متصوفانہ توحید'' میں فرق کرتی ہیں ۔ مصنفہ پر واضح ہوگا کہ اسلام توحید کے معاملے میں تو کسی عنوان سمجھوتے پر آمادہ ہی نہیں ۔ اس میں توحید ایک اور صرف ایک ہی ہے جیسا کہ خود اس لفظ کا اپنا تصور ہے ۔ فرمان خداوندی ہے :

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ (القرآن ۴ : ۴۸)

اقبال نے کہا ہے :

''یہ نیا کلچر اتحاد عالم کی بنیاد توحید پر رکھتا ہے۔''

خود مصنفہ کو بھی یہ اقرار ہے :

''اقبال کے تصور میں تخلیقی توحید کی امثلہ اگر ملتی ہیں تو قدمائے تصوف میں جیسے با یزید بسطامی یا ابوذر میں ، یا پھر معماران ملت اسلامیہ میں یعنی سلاطین سلجوقی طغرل و سنجر۔''

جب بات صرف اتنی سی ہے تو توحید کی درجہ بندیاں کرنے کا جواز کہاں سے نکل آیا ؟ توحید اور رسالت کے مباحث پر گفتگو کرتے ہوئے فاضل مصنفہ نے اقبال کی خودی کا فلسفہ بھی لیا ہے ۔ اقبال کے نزدیک خدا کیا ہے ، یہ بھی معرض بحث میں آیا ہے ۔ انسانی خودی کی تقویت کے لیے جو عناصر درکار ہوتے ہیں مثلاً عشق ، قوت اور اسلام میں شخصیت کا تصور وغیرہ سب ہی چیزیں سامنے آ گئی ہیں ۔ انسانی خودی کے ارتقا میں کشا کش کا وجود اقبال کے نزدیک لابدی ہے - اس بات پر مصنفہ نے بڑے ہی خوبصورت انداز میں اس طرح روشنی ڈالی ہے :

''اثبات و نفی کی منطقی کشا کش، مثبت و منفی قطبین کی کشا کش ہی ہے اور یہی شے زندگی کو ہر مرحلے میں قائم و برقرار رکھتی ہے ۔ برقی اور مقناطیسی کرنٹ سے لے کر روحانیت کے سدرۃالمنتہیٰ تک یہی عالم چھایا ہوا ہے۔''

ذات باری تعالیٰ پر پروفیسر نکلسن کی جو رائے ہے ، مصنفہ کو اس پر بالکل صحیح تعجب ہوا ہے ۔ پروفیسر نکلسن کا کہنا ہے کہ عیسائیت میں 'ذات الہ' کہا گیا ہے ' اسے کسی مسلم زبان میں ترجمہ کیا ھی نہیں جا سکتا ۔'' مگر اس سے بھی بڑھ کر تعجب خیز بات یہ ہے کہ خود ایک مسلمان مفکر ، خلیفہ عبدالحکیم ، بھی پروفیسر نکلسن کی اس رائے سے متفق ہیں ۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ بعض مفکرین کو اس بات کا یقین ہے کہ ''قدیم تصوف اسلام میں جو یہ مسلمہ ہے کہ ذات کا اصل سرچشمہ و پیکر صرف ذات الہ ہے'' ، ''ذات باری تعالیٰ'' کی ترکیب بڑی خوبی سے اس کے پورے مفہوم کا احاطہ کرتی ہے ۔

توحید کے ذیل میں مصنفہ نے ''ضدین'' پر بحث کی ہے جیسے 'خلوت و جلوت' 'جلال و جمال' 'ذکر اور فکر' وغیرہ ۔ یہ تذکرہ بھی کافی دلچسپ ہے مگر قصہ یہ ہے کہ اصل موضوع کو اس خلط مبحث نے مجروح کر دیا ہے ۔ اب مثلاً عشق پر ھی چند سطریں ملتی ہیں تو وہ بھی سطحی سی ہیں ، حالانکہ 'عشق' اقبال کے ہاں ایک ایسا مسئلہ ہے جو اور کچھ نہیں تو کم از کم ایک پورے باب کا تقاضا کرتا ہے۔ مگر یہاں مصنفہ نے چند سطور پر ھی اکتفا کیا ہے ۔ ہم خود بھی یہاں اس موضوع پر زیادہ کہنے کا محل نہیں پاتے ، اس لیے صرف حوالہ دینے پر قناعت کرتے ہیں ۔ مصنفہ کے الفاظ یہ ہیں :

> ''بہر نوع یہ فرض کرنا غلط ہوگا کہ اقبال اس اصطلاح سے کہ عشق خدا کا حرف اور پیاسی ہے اور یہ کہ اقبال کے ہاں بھی عشق کا وھی مفہوم ہے جو مسیحت میں ہے ۔''

میرا خیال ہے کہ مصنفہ کی اس رائے پر بھی کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ :

> ''اسلام میں فنون لطیفہ کے وجود پر اقبال سخت چیں بہ جبیں ہیں ۔''

مصنفہ نے صفحہ ۱۴۵ پر " ضرب کلیم " کے جو اشعار نقل کیے ہیں اور ان پر رائے زنی کی ہے وہ یا تو مصنفہ کا سہو ہے یا طباعت کی غلطی۔ " ضرب کلیم " اور " زبور عجم " کی نظموں کو خلط ملط کر دیا گیا ہے۔

الہیات اسلامیہ نے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمیشہ ایک وجود انسانی سمجھنے پر زور دیا ہے تا کہ محبت رسول میں غلو مسلمانوں سے وہ حرکت سرزد نہ کرا دے جو دوسرے ادیان کے پیروؤں سے ہوئی جنہوں نے نتیجۃً اپنے پیغمبروں کو الوہیت کا درجہ دے دیا۔ اسلام اس قسم کے کسی صنم تو کیا صنم اکبر تک کو برداشت نہیں کر سکتا۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ عشق رسول کا درجہ مسلمانوں میں اپنے منتہیٰ تک دکھائی دیتا ہے اور یہ اس ذات ستودہ صفات کی محبت اور جذبہ ہی ہے جس نے مسلمانان عالم کی ہر زبان میں نفیس ترین اشعار تخلیق کرائے ہیں کیونکہ ہمارا تو ایمان ہی اس وقت کامل و مکمل ہوتا ہے جب رسالت پر ایمان لائیں اور ذات رسول کی محبت اور اس کے اسوۂ حسنہ پر چلنے کی توفیق پیدا کریں۔ اقبال بھی اسی جذبے سے سرشار ہیں بلکہ اپنے وجود کو ہی حب رسول سے مشروط سمجھتے ہیں۔ چنانچہ یہ عشق محمد ہی تھا جس نے اقبال سے کئی بلند و ارفع نظمیں کہلوائیں جو محبت رسول کی بدرجۂ اتم آئینہ دار اور کیف و سرور شعری کی بھی بڑی ممتاز مثالیں ہیں۔ مثلاً " رموز بے خودی " کے آخر میں چند اشعار اور " ارمغان حجاز " کی رباعیات۔ خود کتاب کی مصنفہ کو بھی اقرار ہے :

> " اقبال کے چند نہایت نفیس اور بلند پایہ اشعار مدحت رسول میں ہیں اور " جاوید نامہ " میں موجود ہیں - دیکھیے " فلک مشتری " جہاں حلاج اقبال کو اسرار و مقامات نبوت سے آگاہ کرتے ہیں۔"

اقبال اور حلاج کے موضوع پر کئی پاکستانی مفکرین نے بھی طبع آزمائی کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ حلاج کے بارے میں اقبال کا علم و تاثر مشہور فرانسیسی صوفی عالم ماسینیوں (Massignon) کی کتاب سے مستفید ہوا اور یہ بھی تسلیم کیا جا چکا ہے کہ حلاج کے باب میں اقبال کے خیالات میں جو

تبدیلی آئی وہ ماسینیوں کی کتاب سے ہی آئی ۔ اس موضوع پر ہم موجودہ مقالے کے آخر میں پھر گفتگو کریں گے ۔ بہر کیف اس موضوع پر ابھی مزید تحقیق و تلاش کی ضرورت ہے جس سے نہایت دلچسپ انکشافات کی توقع ہے ۔ لیکن افسوس کہ ڈاکٹر شیمل اس موضوع کو بھی سرسری طور پر چھو کر گزر گئی ہیں اور اس پر خاطر خواہ وقت صرف نہ کر سکیں ۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کو ذات محمدی سے گہری اور بے پناہ محبت تھی اور جذبے کی اس شدت کے باعث وہ حضرت محمد صلعم کو اللہ سے نزدیک ترین ہستی سمجھتے تھے ۔ اسی احساس بلیغ نے اقبال سے بزبان حلاج یہ کہلوایا ہے :

عبدہ ، از فہم تو بالا تر است زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است

جس وقت '' جاوید نامہ '' طبع ہوا تو اس شعر پر بڑی لے دے ہوئی تھی اور منجملہ دیگر حضرات کے مولانا اسلم جیراجپوری جو بڑے جید عالم اور اقبال کے دوست بھی تھے ، اس پر سخت معترض ہوئے تھے اور فرماتے تھے کہ خود فرمان نبوی کی موجودگی میں اس شعر کی تطبیق کیسے کی جاسکتی ہے۔ بہرنوع اس موضوع پر بہت کچھ لکھنے کی گنجائش ہے ۔ خود لفظ '' عبدہ '' بھی صراحت طلب رہا ہے اور اب بھی اس باب میں کام کا سلسلہ جاری ہے ۔ چنانچہ اقبالیات کے مطالعہ کرنے والوں کو یہ معلوم کر کے مسرت ہوگی کہ جناب بشیر احمد ڈار صاحب اس موضوع پر قلم اٹھانے کی فکر کر رہے ہیں ۔ امید ہے کہ وہ جلد اس کام کو مکمل کر سکیں گے ۔ بچہ بچہ اس بات سے واقف ہے کہ اقبال کو ذات محمدی سے کیسا والہانہ عشق تھا ۔ پاکستان میں اس موضوع پر کافی کتابیں لکھی جاچکی ہیں ۔ ڈاکٹر شیمل کے لئے اقبال کے عشق رسول پر کچھ کہنے کی بہ نسبت یہ بہتر تھا کہ وہ ''عبدہ'' کے موضوع پر زیادہ بسط کے ساتھ لکھتیں ۔

علمائے سلف میں مولانا فضل حق خیرآبادی اور حضرت اسمعیل شہید کے درمیان اس بات پر بڑی بحث چلی تھی کہ کوئی دوسرا محمد پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں ۔ اس بحث میں غالب نے بھی حصہ لیا تھا ۔ ڈاکٹر شیمل نے اس کا کچھ خلاصہ اپنے ہاں شامل بڑی کیا ہے ۔ ہم یہاں غالب کے وہ اشعار جو مثنوی

میں اضافہ کیے گئے تھے ۔ ڈاکٹر صاحبہ موصوفہ کی اطلاع کے لیے درج کرتے ہیں :

منشاء ایجاد دو عالم یکے است — گر دو صد عالم بود خاتم یکے است
جوہر کل بر نتابد تثنیہ — در محمد رہ نیابد تثنیہ

واضح بات ہے کہ غالب کے الفاظ '' جوہر کل '' نے اقبال کے ذہن پر بڑا اثر کیا تھا اور یہی وجہ تھی کہ اقبال نے مشتری میں حلاج اور غالب کو یکجا دکھایا ہے ۔ مشہور اطالوی مستشرق پروفیسر بوسانی کی تحریروں سے بالعموم وقیع علمیت کا اظہار ہوتا ہے ، مگر بعض دفعہ وہ بھی بے محل بات کہہ جاتے ہیں اور کہنے سے پہلے بات کو تولتے نہیں ۔ اول تو یہ مبحث ہی بے محل ہے ، تاہم پروفیسر بوسانی نے جو استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کی سورہ (۳۵ : ۱) اور اقبال کے اپنے خیالات جو خطبات (انگریزی) کے صفحہ ۱۰۰ پر نظر آتے ہیں ختم نبوت کے معاملے کو مشکوک بنا دیتے ہیں (دیکھیئے پروفیسر موصوف کی کتاب ، صفحہ ۲۹۰)

ڈاکٹر شیمل نے اپنی کتاب کے اس حصے میں اسلام کے پانچ ارکان پر جو گفتگو کی ہے وہ اس انداز میں ہے کہ ہم یہاں اسے نظر انداز کرسکتے ہیں ، مگر دعا کے موضوع پر ان کا یہ خیال عجیب ہے :

> '' اقبال کی بہترین اور انتہائی شخصی بلکہ میں یہ کہنے کی جرأت کروں گی کہ اقبال کی نمائندہ اور نمونے کی نظمیں وہی ہیں جو دعائیہ ہیں ۔ اگر آپ غور و تامل سے ان دعائیہ منظومات کو پڑھیں اور ان کا تجزیہ کریں تو اقبال کے مذہبی خیالات کی تشکیل جدید کا سراغ مل سکتا ہے ۔''

یہاں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ اقبال کے مذہبی خیالات کی '' تشکیل جدید '' سے آخر کیا مطلب ہے ۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ مصنفہ یہ کہنا چاہتی ہیں کہ دین کے معاملے میں اقبال کی '' غلط فہمیاں '' کیا ہیں ؟ ۔ ' اقبال اور دعایئں ' کے موضوع پر ڈاکٹر شیمل کے تصورات سے ہم بخوبی آگاہ

ہیں - وہ اپنی جگہ دلچسپ بھی ہیں اور عالمانہ بھی ۔ مگر اقبال کی دعاؤں میں جو سوز دروں ، جو والہیت ، جو اضطراب و التہاب اور جوشش دری و خود رفتگی ہے اس تک مصنفہ بھلا کہاں پہنچ سکتی ہیں؟ اس لیے وہ اس باب میں بھی رسمی اور سطحی بات کر رہی ہیں ۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے اقبال کی دعاؤں کا جو خوبصورت تجزیہ مرتب کیا ہے ، قارئین اس کا ضرور مطالعہ کریں ۔

ہمیں کتاب کے باب سویم پر زیادہ تفصیلی گفتگو کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اس میں اقبال کی قدح کرنے کے سوا مصنفہ نے اور کچھ نہیں کیا ہے - بہرکیف ہم اس پر بھی کچھ عرض کریں گے مگر ان سطور کے آخر میں ۔ کتاب کے صفحہ ۲۰۸ پر ڈاکٹر صاحبہ لکھتی ہیں :

''ابلیس (شیطان) کو عام طور پر ایک فرشتہ مانا جاتا ہے مگر قرآن کی دیگر آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آتشیں پیکر جنات سے ہے ۔''

قرآن نہایت صاف لفظوں میں یہ بتاتا ہے کہ وہ تھا ہی جنوں میں سے : ''کان من الجن '' یہ کہ وہ راندۂ درگاہ ایک فرشتہ تھا عیسوی تصور تھا اور اسے اسلام قبول نہیں کرتا ۔ لہذا اس بات پر مزید تبصرہ بے محل ہے ۔

باب چہارم کا عنوان ہے : اقبال پر مشرق و مغرب کے بعض تاثرات کا پرتو اور صوفیہ اور تصوف سے اقبال کا تعلق — چند جھلکیاں ۔''

جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے اس کا موضوع اقبال کے دینی تصورات کا مطالعہ ہے ، مگر مصنفہ نے ایک پورا باب اقبال کے جمالیات پر بھی لکھ ڈالا ہے ۔ اس پر ہی اکتفا نہیں بلکہ مشرق اور مغرب کے افکار نے اقبال کے ذہن پر کیا پرتو ڈالا یہ بھی ایک باب کا موضوع بن گیا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس موضوع کی وسعت تو پوری ایک بسیط کتاب کی محتاج ہے ۔ اس لیے ہم یہاں صرف ایک جملے کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرانے کے سوا اور کچھ نہ کریں گے ۔ صفحہ ۳۱۸ پر ڈاکٹر شیمل لکھتی ہیں کہ ''یہی وجہ ہے کہ یورپی ثقافت کے بہت سے گوشے اقبال کے ہاں غریب اور مستور ہی رہے۔''

یہ اقبال کے بارے میں بڑی واضح غلط بیانی ہے۔ اقبال نے تہذیب فرنگ کا ذاتی مشاہدہ کیا تھا اور یورپی تمدن کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جس کا وقوف اقبال کی طبع رسا کو حاصل نہ ہو چکا ہو ۔ حقیقت میں شاید ہی کوئی اقبال سے زیادہ اس باب میں باخبر ہو ۔ غزالی اور ڈیکارٹ کا اقبال نے جو مقابلہ کیا ہے اُس پر مصنفہ نے پروفیسر بوسانی کی یہ رائے اپنے صاد کے ساتھ پیش کی ہے :

> ''جیلی کو ہیگل کے مقابلے پر اور ڈیکارٹ کو غزالی کے مقابلے پر لانے کا اصرار اس رجحان کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم مفتخر یورپینوں کے منہ پر کہا جا سکے : لیجئے یہ ہیں ہمارےفلسفی ، ہمارے شیوخ جو آپ کی جدید ترین دریافتوں کے پیش رو تھے ۔''

خوب ! اقبال نے ایک دفعہ کہا تھا : ''ڈیکارٹ کی ''Method'' اور غزالی کی ''احیاء العلوم'' کے درمیان اس قدر مماثلت پائی جاتی ہے کہ ایک انگریز مصنف تو یہاں تک کہہ اٹھا ہے کہ اگر ڈیکارٹ عربی سے واقف ہوتا تو ہم یہ کہنے پر مجبور ہوتے کہ ڈیکارٹ نے سب کچھ غزالی سے سرقہ کیا ہے ۔'' (دیکھیئے آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس اجلاس ۱۹۱۱ء میں اقبال کا خطبہ)

اب یہ پروفیسر بوسانی اور پروفیسر شیمل کا کام ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ اقبال اور اُس کے انگریز مصنف نے جس خیال کا اظہار کیا ہے وہ غلط ہے ۔ اصل یہ ہے کہ سستی قسم کی پھبتیاں کسنا ایسے ذی علم لوگوں کو زیبا نہیں ۔

صفحہ ۳۲۸ پر کہا گیا ہے :

> ''اقبال میں اخذ و اختیار مطالب کی بڑی غیر معمولی صلاحیت تھی ۔ یورپی فلسفے سے اُن کے ربط اور مولانا سید سلیمان ندوی کے ساتھ اُن کی خط و کتابت میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے ۔ اقبال مولانا ندوی کی تصریحات و اشارات کو بڑی زیرکی کے

ساتھ سمجھ لیتے تھے اور انہیں اپنے فلسفیانہ نظام میں سمو لیتے تھے ۔''

یہ بات اقبال اور مولانا سلیمان ندوی دونوں پر اتہام ہے ۔ سب جانتے ہیں کہ مولانا موصوف کوئی فلسفی نہ تھے اور نہ مغربی فلسفے کا انہیں کبھی کوئی وسیع علم ہوا ۔ بنیادی طور پر وہ اسلامیات کے عالم اور خصوصی طور پر تاریخ اسلامی کے اختصاصی تھے ۔ اُن کے جید عالم ہونے میں کیا شک ہے ۔ اقبال اُن کی گہری علمیت کی بڑی عزت کرتے تھے ۔ ان تمام باتوں کے باوجود مصنفہ کا یہ مفروضہ کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا کہ اقبال سلیمان ندوی سے ''استفادہ'' کرتے تھے اور ''بڑی زیرکی کے ساتھ اپنے نظام فلسفہ کا جزو بنا لیا کرتے تھے ۔'' اصل بات یہ ہے کہ ایسے الزامات ہمیشہ ہی عائد ہوتے رہے ہیں ۔ افلاطون اور ملٹن پر بھی ایسے ہی بہت سے اعتراضات جڑے جا چکے ہیں ۔

اس باب کی دوسری فصل میں پروفیسر شیمل نے اقبال کے تصوف پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ حلاج اور رومی جیسے صوفیہ کا ذہن اقبال پر کیا اثر مترتب ہوا ۔ افسوس کہ فاضل مصنفہ نے تصوف اقبال پر اُس شرح و بسط کے ساتھ بحث نہیں کی جس کا یہ مستحق ہے ۔ یہ فروگزاشت اس لئے اور بھی افسوسناک ہے کہ موصوفہ کو تصوف ، بالخصوص اسلامی تصوف، کا بڑا اچھا وقوف حاصل ہے اور اقبالیات کے شیدائی ان دنوں کچھ زیادہ ہی اس موضوع سے دلچسپی لے رہے ہیں ۔ بہر نوع اس باب کا یہ حصہ بڑی خوبی کے ساتھ لکھا گیا ہے ۔ یہاں اس بات کا اظہار نہایت ضروری ہے کہ حلاج و رومی کے اقبال پر تاثرات کا ذکر کرتے وقت بہت سے ایسے تشنہ پہلوؤں پر بھی نظر ڈالنی چاہیئے تھی جو ابھی تک ہمارے دائرہ علم میں نہیں آئے ہیں ۔ مثلاً مصنفہ نے لکھا ہے کہ ''ہم صحیح اندازہ نہیں لگا سکتے کہ حلاج کے باب میں اقبال کے معتقدات میں جو تبدیلی آئی وہ کس عہد میں آئی ۔''

اس میں شک نہیں کہ اقبال کو پہلے حلاج کے سلسلے میں صرف روایتی معلومات ہی حاصل تھیں جو بعد ازاں گہرے اور تجزیاتی افہام تک پہنچیں مگر ماسینیوں کے واسطے سے اور خود اقبال کو بھی ماسینیوں کی اہم تصنیف کا

بڑا اعتراف تھا ۔ بایں ہمہ ماسینیوں کے مطالعے کے بعد بھی اقبال نے مولانا اسلم جیراج پوری کو ۱۹۱۹ء میں جو خط تحریر کیا تھا اُس میں یہ ضرور ظاہر کر دیا تھا کہ حلاج کے خلاف فقیہوں نے جو فتوی دیا تھا اُس میں وہ قطعی حق بجانب تھے ۔ الغرض مولانا اسلم کو یہ خط تحریر کرنے کے بعد حلاج کی شرعی سزا سے متعلق اقبال کے عقیدے میں کوئی تبدیلی ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو کب ؟ ایک دلچسپ بات اور بھی ہے ۔ اقبال فرانسیسی زبان سے واقف نہیں تھے ۔ لہذا ہمارے لیے یہ معلوم کرنا بھی دلچسپی کا موجب ہے کہ ماسینیوں کی تحریر سمجھنے کے سلسلے میں اقبال کو کس سے مدد ملی ؟ فاضل مصنفہ نے اپنی کتاب میں ان نکات پر بوی قاری کی معلومات کو تشنہ رکھا ہے ۔

جب رومی کی طرف رجوع کریں تو ہمارے ماخذ و معلومات کی صحت مضبوط بنیادوں پر نظر آتی ہے مگر یہاں ہر بھی مصنفہ نے سارے مبحث کو پھر خلط ملط کردیا ہے ۔ صفحہ ۳۸۶ پر لکھتی ہیں :

> ''۱۹۱۰ء کے لگ بھگ اقبال رومی کے باب میں اپنے انکشافات کا آغاز کرتے ہیں ۔''

اس بات سے ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحبہ کو حقائق کا کچھ بھی پتا نہیں ۔ یہ بات پایہٗ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ اقبال نے مثنوی مولانا روم کا اوائل زندگی ہی میں مطالعہ کر لیا تھا اور اغلباً سفر انگلستان سے پہلے اقبال اپنے دوست سوامی رام تیرتھ (۱۸۷۳ تا ۱۹۰۶ء) کو لاہور میں مثنوی کے اسباق دیا کرتے تھے ۔

۱۹۱۰ء میں اقبال نے اپنے کسی بیان میں یہ واقعہ اور تاثرات قلمبند بھی کئے تھے ۔ اب یہ کتاب کی صورت میں چھپ بھی گئے ہیں ، جسکا نام Stray Reflections ہے ۔ اس کتاب میں وہ بتاتے ہیں کہ کن مختلف شعراء کے کلام نے آن پر اثر کیا مگر اس میں وہ رومی کا کوئی ذکر نہیں کرتے ۔ بس اتنا کہتے ہیں کہ رومی حکایت لطیف بیان کرنے میں قابل تعریف شاعر ہیں ۔ رومی کا اولین ذکر ''اسرار خودی'' (۱۹۱۵ء) میں ملتا ہے ۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۷ء تک

اقبال کیمبرج میں میکٹیگرٹ اور جیمز وارڈ کے زیر تربیت رہے ۔ لیکن ان اساتذہ کا اقبال پر اتنا اثر وہاں نہ ہوا تھا جتنا مراجعت وطن کے بعد ہوا ۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال کو جرمن میں خاصی شد بد حاصل تھی مگر نطشے کا گہرا مطالعہ اقبال اُس وقت کر سکے جب اس عظیم فلسفی کی تالیفات انگریزی زبان میں دستیاب ہوئی شروع ہوئیں اور یہ زمانہ ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۱ء کا ہے ۔ اُس وقت اقبال فرانسیسی زبان سے آگاہ نہ تھے اس لیے برگساں کا مطالعہ بھی محض واجبی سا رہا ہوگا تا آنکہ اس کی تصانیف انگریزی کے توسل سے مہیا ہوگئیں ۔ برگساں کی کتابیں ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیانی عرصے میں انگریزی میں منتقل ہوئیں ۔ اب صورت یہ ہوئی کہ میکٹیگرٹ اور وارڈ کے بیشتر تصورات کو اقبال نے قبول کر لیا تھا ۔ اُدھر نطشے اور برگساں کی کتابیں بھی اقبال کے مطالعے میں رہ چکی تھیں ۔ رومی پر پہلے ہی عبور تھا اور اُن کا مطالعہ اس درجے کو پہنچ چکا تھا کہ کوئی حتمی تصور قائم کر سکیں ۔ چنانچہ اقبال نے یہ تحقیق کر لیا کہ ان تین مغربی مفکروں کے اہم تصورات رومی میں پہلے ہی موجود ہیں ۔ مثلاً یہ کہ میکٹیگرٹ کی طرح رومی بھی شخصیت کے غیر فانی ہونے کے قائل ہیں اور جیمز وارڈ کی کثرت الوجود theistic plurealism پر بھی عقیدہ رکھتے ہیں ۔ مزید برآں نطشے کی طرح رومی بھی قدیم کے انہدام اور جدید کے انصرام پر زور دیتے ہیں ۔ رومی برگساں کی طرح اس کے بھی قائل ہیں کہ حقیقت کا اصل جوہر حرکت ہے اور علم کا سرچشمہ وجدان ہے ۔ یہی وہ تمام عناصر تھے جنہوں نے اقبال کو رومی کی طرف زیادہ سے زیادہ متوجہ کرنا شروع کیا ۔ اقبال نے رومی سے اکتساب فکر کیا اور یہ سلسلہ دراز تر ہوتا گیا ۔ چنانچہ اسرار کا سن اشاعت ۱۹۱۵ء ہے ۔ یہ ۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۴ء کے درمیان تخلیق کے مدراج سے گزری ۔ ان حقائق سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے رومی کا انکشاف ۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء کے دور میں کیا ہوگا، غالباً ۱۹۱۲ء - ۱۹۱۳ء کے مابین ۔ اس لیے یہ کہنا چاہیے کہ اقبال نے رومی کی طرف جو توجہ کی اُس کا اصل سبب صرف اُس کا تصوف ہی نہ تھا بلکہ اور عوامل نے بھی یہ تبدیلی پیدا کی ۔

یہاں یہ نکتہ بھی بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ باب چہارم ، کتاب کے بقیہ حصوں کی طرح تضاد بیانی کا بری طرح شکار ہے ، نیز بہت سی

غلط معلومات بھی درج ہو گئی ہیں ۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، اس باب کا مقصد ان تاثرات کی نشان دہی ہے جو ذہن اقبال پر مترتب ہوئے ۔ لیکن فاضل مصنفہ نے دکھایا ہے کہ حافظ ، غالب ، بیدل ، گوئٹے اور ڈانٹے جیسے شعراء نے اقبال پر کیا اثر چھوڑا ۔ اقبال اور خواجہ حسن نظامی کے تعلقات کے سلسلے میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بھی سراسر غلط اطلاعات پر مبنی ہے ۔ چونکہ ان تمام باتوں کا ایک مختصر تبصرے میں ذکر کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے ہم آگے بڑھتے ہیں ۔

ان تمام توضیحات سے قاری نے اس حد تک ضرور محسوس کر لیا ہوگا کہ یہ کتاب گو اکثر مقامات پر نہایت معقول و کار آمد معلومات سے خالی نہیں ہے لیکن اس میں جابجا نہایت سنجیدہ قسم کے اسقام بھی موجود ہیں جنہوں نے کتاب کو داغ دار بنا دیا ہے اور یہ ہمارا تلخ فرض ہے کہ ان اسقام کی طرف بالخصوص اشارہ کریں ۔

سب سے پہلی بات تو مصنفہ کی زبان ہے ۔ مقدمے میں محترمہ نے لکھا ہے : ''اس کتاب میں انگریزی کا جو اسٹائل آپ کو نظر آئے گا میں اس کے لیے معذرت خواہ ہوں ۔'' جب مصنفہ یہ لکھ ہی چکی ہیں تو اب مزید گفتگو کرنا نا روا بات ہوگی اس لیے ہم زبان کے پہلو سے بالکل قطع نظر کرتے ہیں ۔ مگر حیرت انگیز بات یہ ہے کہ کتاب کے صفحے کے صفحے نہایت بے داغ انگریزی میں لکھے ہوئے ہیں لیکن جا بجا ایسی عبارات بھی آ جاتی ہیں جن کا سمجھنا ناممکن ہے یا پھر ایسے تاثرات کا اظہار ہے جن کو عجیب بھی کہا جا سکتا ہے اور غریب بھی ۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ کتاب کی مناسب انداز میں تدوین و تہذیب کیوں نہ کی گئی ۔ اگر تدوین مسودہ پر پوری توجہ صرف کی جاتی تو ظاہر ہے کہ ایسے تمام نقائص دور ہو سکتے تھے ۔ ہم بعض اسقام و اغلاط کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں :

صفحہ ۱۱۴ پر ''something irreal'' لکھا گیا ہے ۔ ہونا چاہئیے تھا : ''something unreal'' ۔ صفحہ ۱۶۸ پر لکھا ہے : رسالت کے finitude (ختم) کا کیا مطلب ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ لفظ بھی غلط برتا گیا ہے ۔ اصل میں

(ختم رسالت) ہونا چاہئیے finality of prophet hood ۔ صفحہ ۲۹۷ پر درج ہے :
''انسان لا نہایت میں حسن توازن اور ہر لمحہ ابدیت کے ساتھ اپنے آپ کو مدغم و متصل پاتا ہے ۔'' اس جملے کا مطلب کیا ہے ۔ اس کو آسانی کے ساتھ سمجھنا مشکل ہے ۔ کتاب میں ایسے الجھن پیدا کرنے والے فقرے جا بجا ہیں جن کی مثالیں دینا طوالت کا باعث ہوگا ۔

معلوم ہوتا ہے کہ مصنفہ نے کتاب بڑی عجلت میں لکھی ہے اور اکثر مقامات پر واقعات کی تصدیق کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی ہے ۔ ذیل میں چند ایسی مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

صفحہ ۵۲ پر مصنفہ لکھتی ہیں : ''یہاں کلکتہ کے عالم اور سیاست داں خدا بخش کا کام قابل لحاظ ہے ۔'' صفحہ ۲۳۵ پر انہی صاحب کو متعارف کراتے ہوئے فرماتی ہیں ۔ ''خدا بخش وہ صاحب ہیں جنہوں نے شرع اسلامی میں تجدد پیدا کرنے کی کوشش کی ۔'' حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ صلاح الدین خدا بخش صاحب کلکتہ کے ایک وکیل تھے ، تعلیم انگلستان اور جرمنی میں حاصل کی تھی اور کلکتہ یونیورسٹی میں تاریخ اسلام کے لیکچرار بھی تھے ۔ آپ مولوی خدا بخش کے صاحبزادے تھے جنہوں نے پٹنہ لائبریری قائم کی تھی مگر وہ سیاست داں بالکل نہیں تھے اور نہ انہوں نے شرع اسلام میں تجدد کی کوئی کوشش کی ۔ صفحہ ۲۴۰ پر لیڈی عبدالقادر کو میدان سیاست کی نہایت سرگرم کارکن بتایا گیا ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ ان معزز خاتون نے بھی سیاست میں کبھی حصہ نہیں لیا ۔ صفحہ ۲۴۴ پر میر غلام بھیک نیرنگ کے نام اقبال کے خط کا اقتباس بلا سیاق و سباق دیا گیا ہے ۔ اس لیے قاری الجھن میں مبتلا ہو سکتا ہے ۔ اقبال کو ''سر'' کا خطاب ملنے پر میر صاحب نے انہیں ایک خط لکھا تھا ۔ یہ خط اس کا جواب ہے ۔ یکم جنوری ۱۹۲۳ء کی فہرست خطابات میں جب اقبال کو ''سر'' کا خطاب دیا گیا تو ان کے بہت سے دوستوں کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ شاید اب اقبال حکومت پر کھل کر نکتہ چینی نہ کر سکیں گے اور و حرارت و تہور جو ان کے کلام کا جوہر تھا اب ختم ہو جائے گا ۔ ایسا ہی خد میر نیرنگ کا تھا ۔ اس پر اقبال نے جواب دیا تھا : ''دنیا کی کوئی طاقت ایسی نہیں ہے جو مجھے اعلائے کلمۃ الحق سے روک سکے ۔''

صفحہ ۱۳۷ پر اقبال کے ایک مضمون ''قومیت اور اسلام'' کا اقتباس دیا گیا ہے ۔ اس کے متعلق یہ بالکل غلط کہا گیا ہے کہ یہ رموز بے خودی کے دیباچے سے اخذ کیا گیا ہے ۔

صفحہ ۲۱۷ پر اقبال کے دو خطوط کے اقتباسات دئیے گئے ہیں جن میں ترجمے کی غلطیاں صاف ہیں ۔ ''سادہ لوح مسلمان طلبہ'' کا لفظی ترجمہ عجیب و غریب کیا گیا ہے :

> pure tablet of the Muslim students لفظ سادہ لوح سے مراد 'بھولے' اور 'بیوقوف' ہو سکتے ہیں مگر سادہ لوح کے لیے pure tablet کے الفاظ استعمال کرنے کی داد نہیں دی جا سکتی !

یوں تو خیر یہ معمولی اسقام ہیں مگر ایک ایسی کتاب میں جو علمی وقعت کی نگاہ سے پڑھنے کے لیے لکھی گئی ہو ایسے معائب و اغلاط کا ہونا بہت ہی افسوسناک ہے ۔ ایسی چیزیں کتاب کو داغدار بنا دیتی ہیں ۔

طرفہ تماشہ یہ کہ کچھ حصہ اقبال پر اتہام اور حملوں پر مشتمل ہے جن کی نوعیت کافی سنگین ہے ۔ اس لیے بڑا ضروری ہے کہ ان کا مدلل اور مسکت جواب یہاں دے دیا جائے ، ہم یہاں چند نکات پر ہی گفتگو کرتے ہیں اور مفصل مذکور کو کسی اور محل کے لیے اٹھا رکھتے ہیں ۔

(الف) صفحہ ۲۳۲ پر ترکی شاعر ضیا گوکلپ کا ذکر کرتے ہوئے مصنفہ لکھتی ہیں :

> ''اقبال کو ترکی نہیں آتی تھی ۔ اس شاعر کے کلام سے واقفیت آگسٹ فشر کے جرمن ترجمے سے ہوئی ۔ جب وہ اپنے خطبات میں اس کے کلام کے نمونے استعمال کرتے ہیں تو ترجمہ کرتے وقت بعض الفاظ کے یا تو معنی بدل دیتے ہیں یا انہیں حذف کر دیتے ہیں ۔''

اس پر اگر نہایت شائستگی کے ساتھ کچھ کہا جا سکتا ہے تو وہ صرف اس قدر ہے کہ مصنفہ نے یہ قطعی بے بنیاد الزام لگایا ہے جو بڑا سنگین ہے ۔ اس

کا صریح مطلب تو یہ ہوا کہ مصنفہ کے نزدیک اقبال ذہنی بددیانتی کے مرتکب تھے اور یہ کہ وہ اپنے مطلب کی خاطر دوسروں کے الفاظ و معنی کو توڑ مروڑ کر بیان کرتے تھے ۔

(ب) صفحہ ۲۲۹ پر فرماتی ہیں :

''غور کیجیئے، خودی کے نصب العین کو ثابت کرنے کے لیے اقبال اکثر آیات قرانی کے مطالب اپنی مرضی سے متعین کرتے ہیں ۔ اسی طرح روحانی تکمیل و ارتقا ' حرکت وغیرہ کے باب میں وہ قران سے حسب المراد تعبیرات لاتے ہیں ۔''

(ج) صفحہ ۳۸۵ پر یہ الفاظ نظر آتے ہیں :

''اقبال اکثر کلام الہی کی تعبیر بہت شخصی قسم کی کرتے ہیں جو قرانی الہامات کو جدید سائنس کے تجربات سے مطابق کرنے کی خواہش کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے ۔''

اس سلسلے میں یہ بات یاد رہنی چاہیئے کہ ایک دفعہ موصوفہ نے یہ اعلان بھی کیا تھا کہ وہ دنیا کو یہ بتائیں گی کہ اقبال نے آیات قرانی کا کس طرح دانستہ ترجمہ غلط کیا ہے ۔ اس بات پر اُن سے کہا گیا تھا کہ اقبال کو کسی آیت قرانی کا غلط ترجمہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی ۔ انہوں نے تو صرف اتنا ہی کیا ہے کہ قران کی تعبیر نو پیش کریں اور یہ تعبیر و تفسیر ہر عہد کے علماء و مفکرین برابر کرتے ہی رہے ہیں ۔ اس جواب کی روشنی میں مصنفہ نے اپنے الزامی الفاظ میں کچھ تبدیلی کر دی ہے اور کہتی ہیں کہ اقبال بالکل شخصی قسم کی تاویل قران کرتے ہیں اور حسب مطلب معانی مراد لیتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر شیمل اقبال پر ذہنی بد دیانتی کا الزام تھوپنا چاہتی ہیں اور یہ کہنا چاہتی ہیں کہ اقبال اپنے نظریات کی تائید میں قران سے غلط استنباط کرتے ہیں ۔

(د) صفحہ VIII پر لکھتی ہیں :

''اقبال نے مغربی افکار کو اپنے تصور اسلام کے مطابق تبدیل کیا ہے ۔ یہاں پھر وہی الزام دھرایا گیا ہے کہ اقبال آیات قرانی

کے مطالب مسخ کرتے تھے اور مغربی افکار کو بھی تبدیل کر دیا کرتے تھے - جن اصحاب نے اپنی ساری عمر اقبال کو سمجھنے میں صرف کر دی ہے اُن کی نگاہ میں کم از کم اقبال وہ تو نہیں ہے جو مس شیمل پیش کر رہی ہیں -

(ر) صفحہ ۳۸۵ پر ڈاکٹر صاحبہ لکھتی ہیں :

''عیسائی قاری کو یہ دیکھ کر سخت دھچکا لگے گا کہ ہر عیسوی و یورپی چیز کی قدر کو اقبال نے اپنی تحریروں میں گھٹا کر پیش کیا ہے اور اقبال کو عیسوی اخلاقیات کے معیار سے بھی آگہی نہیں ہے - اقبال کو اُن مختلف مسالک کے اختلاف سے بھی دلچسپی نہیں ہے - اس لیے اُنہیں بھی اقبال نے اپنی تحریروں میں نہیں چھوا ہے - ان تمام باتوں کو دیکھتے ہوئے عیسائی قاری کو یہ محسوس ہو جانا چاہیئے کہ ایک مورخ ادیان کے لیے جس روا داری و سکون تفکر کی ضرورت ہوتی ہے اقبال اس انداز کی بات نہیں کرتے -''

(ز) صفحہ ۳۸۵ پر ہے :

''مغرب پر اقبال کی نکتہ چینی بعض اوقات عہد وسطیٰ کے polemics مناظرے کی شکل اختیار کر لیتی ہے -''

موصوفہ کی ان تمام باتوں سے قاری یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ وہ اقبال کو ایک غیر منطقی اور جنونی ملا ثابت کرنا چاہتی ہیں جسے ہر مغربی اور عیسوی چیز میں عیب ہی عیب نظر آتا ہے اور کوئی کلمہ' خیر اُن کے باب میں اقبال کی زبان سے نکل ہی نہیں سکتا اور یہ سب کچھ اُس شخص کے بارے میں کہا جا رہا ہے جس نے لکھا تھا :

''تاریخ حاضرہ کا سب سے معجز العقول واقعہ یہ ہے کہ دنیائے اسلام روحانی طور پر بڑی سرعت کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہی ہے - اور اس حرکت میں کوئی برائی بھی نہیں ہے -''

(خطبات صفحہ ۷)

(س) بعض اوقات مصنفہ اقبال کو بدنام کرنے میں حد سے متجاوز ہو جاتی ہیں۔ دکھانا یہ چاہتی ہیں کہ اقبال بڑا ہی قدامت پسند اور رجعت پسند تھا اور عورتوں کے باب میں ایک ''دقیانوسی'' مسلمان تھا۔ چنانچہ اقبال کے اس بیان کا سہارا لیا گیا ہے:

> ''وفاق مقننہ میں عورتوں کے لیے نو نشستوں کا تعین ایک اور غیر مناسب پہلو ہے۔ ان نشستوں کا حلقہ' انتخاب مستقلاً غیر مسلم رہے گا اور مسلمان خواتین کے لیے یہ ناممکن ہوگا کہ وہ ان نشستوں پر قبضہ کر سکیں۔ مسلم خواتین کو اُن کی قوم کا جزو سمجھا جانا چاہیئے تھا۔''

معلوم ہوتا ہے کہ مصنفہ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ اقبال عورتوں کو سیاست سے الگ رکھنا چاہتے تھے اور اس رائے کا مطلب بھی یہی تھا کہ وہ عورتوں کے کسی سیاسی حق کو تسلیم نہیں کرتے۔ مصنفہ کی یہ منطق کس طرح صحیح ہے اس کو سمجھنا نا ممکن ہے۔ یہاں سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں کی مخصوص نشستوں کے لیے ''جدا گانہ انتخاب'' اڑا دیا گیا تو جو بھی نشستیں پر ہوں گی اُن پر ہندو عورتیں براجمان ہوں گی۔ اس لیے صحیح طریقہ یہ ہے کہ عورتوں کو مذہب کے لحاظ سے نشستیں دے دی جائیں۔ یہ بات اس قدر صاف ہے کہ ایک مذہبی سودائی ہی اس سے غلط مطلب نکال سکتا ہے۔

(ش) صفحہ ۳۷۸ پر ارشاد ہوا ہے:

> ''فلسفۂ اقبال کی اسلامیت اس کے عالمی اثر و نفوذ میں حائل ہو جاتی ہے۔''

یہ اُس ہستی کے بارے میں کہا جا رہا ہے جس نے اپنی وفات سے چند ہی ہفتے قبل ایک پیغام میں یہ تہدید دی تھی:

> ''یاد رکھیئے دنیا میں انسان تب ہی برقرار رہ سکتا ہے جب وہ احترام آدمیت کے آداب سے واقف ہو۔ یہ دنیا اُس وقت تک خون خوار درندوں کی آماج گاہ بنی رہے گی جب تک تمام عالم

کی دانشور قوتیں مل کر انسان میں احترام آدمیت کا جذبہ پیدا کرنا شروع کر دیتی ہیں ۔''

موصوفہ نے اقبال کو بدنام کرنے کی جس انداز سے کوشش کی ہے اُسے دیکھتے ہوئے ہمیں اقبال کے وہ الفاظ یاد آتے ہیں جو یورپی مستشرقین کی بابت ایک دفعہ اُنھوں نے ظاہر کیے تھے :

''مجھے یورپی مستشرقین پر کوئی اعتماد نہیں کیونکہ اُن کی تحریریں سیاسی پروپیگنڈے یا عیسوی تبلیغ کے مقاصد کے لیے ہی ہوتی ہیں ۔''

سیاسی پروپیگنڈے کا عہد تو شاید اب ختم ہو چکا ہے ، البتہ عیسائیت کے علم برداروں کی مشنری سرگرمیاں ابھی تک جاری ہیں ۔

یہ تسلیم ہے کہ گو اس کتاب میں اقبال کے خلاف الزام تراشی کا کافی مواد دیا گیا ہے ، مگر ساتھ ہی ساتھ اس مفکر اسلام کی تعریف میں بھی بہت سے حصے آ جاتے ہیں اور عام قاری یہ دھوکا کھا سکتا ہے کہ مصنفہ اقبال کی بڑی مداح ہیں۔ مگر حقیقت میں نگاہیں یہ دیکھ سکتی ہیں کہ اپنے مقصود ذہنی کو چھپانے کے لیے مصنفہ نے چند مصطلحات کے دھواں دھار بادل پہلے ہی پھیلا دئیے ہیں ۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اُنھیں چیر کر دیکھا جائے ۔ مثلاً اُن کی ہر گفتگو میں ''پیمبرانہ روح'' ۔ ''پیمبرانہ فلسفی'' اور ''پیمبرانہ میلان'' کے الفاظ ملیں گے اور ''مسخ کرنے '' کے سیدھے سادے لفظوں کی بجائے وہ جان بوجھ کر اور گھما پھرا کر بات کریں گی اور اُسے ''ذاتی تاویلات'' کا خطاب دیں گی ۔ مگر جو لوگ اُن کی کتاب کو غور و تعمق سے پڑھیں گے وہ ایسے الفاظ کے دھوکے میں نہیں آئیں گے ۔

اگر مصنفہ کی یہ باتیں مان لی جائیں کہ اقبال واقعی ایسا بد دیانت مفکر تھا کہ اُس نے ایک عربی شاعر کی نظم کے معنی بدل دئیے اور اپنے مقصد کے لیے قرآنی آیات کی غلط تاویلیں کیں اور چونکہ اُن کے پیغام کی روح اسلام ہے اس لیے وہ عالمی اپیل (حسن قبولیت) حاصل نہیں کر سکتا ۔ اگر ایسی تمام باتیں درست مان لی جائیں تو ہم فاضل مصنفہ سے یہ سوال کرنا چاہتے ہیں کہ

آپ کا اس کتاب کے لکھنے سے مقصد و مدعا کیا ہے ؟ اور آپ نے اس کتاب کو انگریزی میں کیوں لکھا ہے جبکہ آپ کی اپنی مادری زبان جرمن ہے ؟ کیا وہ ہم پاکستانیوں کو جو اقبال کے دلی پرستار ہیں یہ بتانا چاہتی ہیں کہ اقبال ایسا بھس بھسا اور پوچ شخص تھا ؟

اصل بات یہ ہے کہ موصوفہ کی کتاب تنقید ہے ہی نہیں ۔ ہم نقد و نظر کے ضرور قائل ہیں ، مگر وہ دیانت پر مبنی اور بالکل سیدھی سادی منطق میں ہونی چاہیئے ۔

مختصر یہ کہ یہ کتاب بڑی مایوس کن ہے ۔ اس میں غلط بیانیاں ہیں ۔ یہ غلط معلومات سے لبریز ہے اور اس میں تراجم نہایت ناقص ہیں ۔

ہم موصوفہ کی علمی فضیلت کا احترام ضرور کرتے ہیں مگر یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے :

نالہ ہے بلبل شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی

شاید اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ انہوں نے اقبال کا سنجیدگی سے مطالعہ ابھی چند سالوں سے ہی شروع کیا ہے ۔

کتاب کے ناشر ، مشہور کتب فروش ای ۔ جے ۔ برل (لیڈن) ہیں ۔ یہ کتاب Numen کے ضمیمے کے طور پر شائع کی گئی ہے ۔ یہ مجلہ ، ''مجلس تاریخ ہائے ادیان'' کا نفس ناطقہ ہے اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مجلس کے پروفیسر ڈاکٹر سی ۔ جے بلیکر کی امداد و اعانت سے یہ سب کام ہوتا ہے ۔

کتاب کی طباعت نفیس ہے ، مگر افسوس کہ طباعت کی اغلاط بھی کافی ہیں کیونکہ اس نوع کی کتاب کا اس مقام پر چھاپنا بھی ایک مشکل کام تھا ۔

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbāl Academy, Pakistan

This Journal is devoted to research on the life, poetry and thought of Iqbāl and on those branches of learning in which he was interested: Islāmic Studies, Comparative Religion, Philosophy, History, Sociology, Languages and Literature, Art and Archaeology.

Published alternately
in
English and Urdu

Subscription

(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15/-	$ 5.00 or £ 1.75

Price per copy

Rs. 4/-	$ 1.50 or £ 0.50

All contributions should be addressed to the Executive Editor, *Iqbāl Review*, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H.S., Karachi-29. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by
Dr. 'Abdur Rabb, Executive Editor of the *Iqbāl Review* and Director, Iqbāl Academy, Pakistan, Karachi.
Printed at
AL-HAMD Printing Industries,
60/Z-3, Block 6, P.E.C.H.S., Karachi-29.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbāl Academy, Pakistan

July 1971

Executive Editor: ‘Abdur Rabb

IN THIS ISSUE

IQBĀL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI